

Aspects of Jainology :

Vol. III

PT. DALSUKH BHAI MALVANIA
FELICITATION VOLUME I

Editors :

PROF. M. A DHAKY
PROF. SAGARMAL JAIN



P. V. RESEARCH INSTITUTE
VARANASI-5

Published by

P. V. Research Institute

I. T. I. Road, (Karaundi) B. H. U.

Varanasi-5

Phone : 311462

1st Edition 1991

Price : Rs. 250/-

Printed by

Ratna Printing Works

Kamaccha, Varanasi

Divine Printers

B 13/44, Sonarpura, Varanasi

जैन विद्या के आयाम :

ग्रन्थाङ्क ३

पं० दलसुखभाई मालवणिया

अभिनन्दन ग्रन्थ I

सम्पादक

प्रो० मधुसूदन डाकी

प्रो० सागरमल जैन



पार्श्वनाथ विद्याश्रम शोध संस्थान

वाराणसी-५

प्रकाशक :

**पार्श्वनाथ विद्याभवन शोध संस्थान
आई०टी०आई० रोड, (करौती) बी०एच०यू०
वाराणसी-५**

फोन : ३११४६२

प्रथम संस्करण : १९९१

मूल्य : ₹० २५०/-

मुद्रक :

**रतना प्रिन्टिंग वर्क्स
कमलछा, वाराणसी**

डिस्ट्रिब्यूशन प्रिन्टर्स

बी १३/४४, सोनारपुरा, वाराणसी

प्रकाशकीय

सम्प्रति जैन विद्या के मूर्धन्य मनीषियों में पं० दलमुखभाई मालवणिया व्रगण्य हैं। वर्तमान युग में उनके समकक्ष जैन आगम तथा जैन दर्शन का दूसरा विद्वान् दृष्टिगत ही नहीं होता है। पं० दलमुख भाई निर्भीक, स्पष्ट विचारक हैं, वे सांप्रदायिक आग्रहों से ऊपर उठकर जो सत्य होता है उसे निःसंकोच भाव से कहने की हिम्मत रखते हैं। यही कारण है कि परम्परावादी उनकी विद्वत्ता को स्वीकार करते हुए भी उनसे कतराते हैं। उनके विचारों में स्पष्टता और सत्यान्वेषणशीलता के स्पष्ट दर्शन होते हैं। उनके व्यक्तित्व का दूसरा सबसे बड़ा गुण यह है कि वे निदल व्यक्तित्व के धनी हैं। गृहस्थ होते हुए भी उनका जीवन साधु-पुरुष के समान ही है। छल-छद्म और अहंकार उनको स्पर्श भी नहीं कर पाते हैं। कथनी और करनी की एकरूपता भी उनकी अपनी विशिष्टता है। धन का लोभ उन्हें बिल्कुल नहीं रहा। अपने जीवन के प्रारंभिक काल में भी उन्होंने जैन विद्या के अध्ययन का अवसर मिले, गृह सेवा का अवसर मिले—यह सोचकर बम्बई की १५० रु० प्रतिमाह की आय का परित्याग कर बनारस में पं० सुखलाल जी के समीप मात्र ३५ रु० प्रतिमाह की नौकरी को स्वीकार कर लिया। ऐसे अनेक अवसर आये जब आप आर्थिक उपलब्धियों की उपेक्षा कर दिये। पार्श्वनाथ विद्याश्रम की संचालक समिति ने उनके लिए १००० रु० प्रतिमाह मानदेय का निर्णय लिया। पं० जी ने समिति के उस प्रस्ताव को यह कहकर अस्वीकार कर दिया कि विद्याश्रम मेरी अपनी सस्था है। क्या कोई व्यक्ति अपनी ही सस्था से कुछ स्वीकार कर सकता है? विद्याश्रम के मार्गदर्शक के रूप में वे अनेक बार सस्थान में पधारें किन्तु कभी मार्ग-व्यय की अपेक्षा भी नहीं की। विद्वत्ता के साथ निर्भीकता, निरहंकारता और निस्पृहता का सुयोग दुर्लभ ही होता है किन्तु पं० जी के जीवन में उसे हम प्रतिदिन अनुभव कर सकते हैं।

पं० दलमुखभाई मालवणियाजी पार्श्वनाथ विद्याश्रम शोध संस्थान के प्रारम्भ से ही जुड़े रहे हैं और इसके विकास में उनका महत्त्वपूर्ण योगदान रहा है। अपने द्वारा स्थापित और संचालित जैन संस्कृति संशोधन मण्डल का समस्त साहित्य, उसके प्रकाशन और उसकी समस्त सम्पत्ति को सहजभाव से विद्याश्रम को प्रदान कर दिया। इसी प्रकार पं० सुखलाल जी द्वारा स्थापित न्यास की, जिसके न्यासी आप भी हैं, सम्पूर्ण अवशिष्ट सम्पत्ति आपने विद्याश्रम को प्रदान कर दी। उनके इस महान् व्यक्तित्व से प्रेरित होकर ही पार्श्वनाथ विद्याश्रम शोध संस्थान ने उनके राष्ट्रपति द्वारा सम्मानित होने पर उनका अभिनन्दन किया। उसी अवसर पर उनके सम्मान में एक अभिनन्दन ग्रन्थ के प्रकाशन की योजना बनाई गई और उस अभिनन्दन ग्रन्थ हेतु विद्वानों से लेख आमंत्रित किये गये। हमें यह सूचित करते हुए प्रसन्नता होती है कि विद्वानों ने पं० जी के व्यक्तित्व के प्रति अपनी अनन्य आस्था के कारण अपने-अपने लेख शीघ्र ही प्रेषित कर दिये। यद्यपि हमें लेख तत्काल ही प्राप्त हो गये किन्तु उन्हें सम्पादित कर मुद्रित करवाने में पर्याप्त विलम्ब हुआ। अंग्रेजी विभाग के हमारे संपादक जैन विद्या के लब्ध प्रतिष्ठ विद्वान् प्रो० मधुसूदन ढाकी ने अत्यन्त सतर्कता और प्रामाणिकता-

पूर्वक कार्य किया है। सम्पादन एवं प्रेस के फलस्वरूप प्रत्याशित-अप्रत्याशित रूप से विलम्ब होता ही रहा। पं. जी के अभिनन्दन ग्रन्थ हेतु हमें जितने लेख प्राप्त हुए हैं वे सभी अभी तक सम्पादित भी नहीं हो पाये हैं तथा गुजराती लेखों के मुद्रण की व्यवस्था में भी वाराणसी में कठिनाई हो रही है। इसलिए हमने यह निर्णय लिया कि जितनी सामग्री मुद्रित हो चुकी है उसे इस अभिनन्दन ग्रन्थ के प्रथम खण्ड के रूप में प्रकाशित कर दिया जाय और शेष सामग्री को दूसरे खण्ड में प्रकाशित किया जायेगा। हमें निश्चय ही यह दुःख है कि इतने लम्बे अंतराल के पश्चात् भी सम्पूर्ण सामग्री को एक साथ प्रकाशित नहीं कर पा रहे हैं, किन्तु जो अंश मुद्रित हो चुका है वह विद्वानों को उपलब्ध हो सके यह सोचकर हमने इसे अपूर्ण रूप में प्रकाशित करने का निर्णय लिया है। हिन्दी और अंग्रेजी लेखों का मुद्रण साथ-साथ चल सके इसलिए हमें हिन्दी खण्ड और अंग्रेजी खण्ड के पृष्ठों की संख्या भी पृथक्-पृथक् रखनी पड़ी है। प्रो० ढाकी ने इसके अंग्रेजी विभाग का संपादन अत्यन्त सतर्कता एवं श्रमपूर्वक किया है। वर्तमान युग में संपादन में इतनी सतर्कता रखने वाले और श्रम करने वाले दुर्लभ ही हैं। प्रो० ढाकी ने इस दायित्व का जितनी प्रामाणिकता से निर्वाह किया है उसके लिए हमारे पास उनके प्रति आभार व्यक्त करने के अतिरिक्त अन्य कोई विकल्प नहीं है। ग्रन्थ के हिन्दी खण्ड के संपादन तथा मुद्रण आदि का भार संस्थान के निदेशक डा० सागरमल जैन ने वहन किया एतदर्थ हम उनके प्रति भी आभार प्रकट करते हैं। प्रो० सशोधन में डा० सागरमल जैन के अतिरिक्त डा० अरुण प्रताप सिंह, डा० अशोक कुमार सिंह, डा० शिवप्रसाद, डा० इन्द्रेशचन्द्र सिंह, श्री महेश जी का भी सहयोग प्राप्त हुआ है। वे सभी धन्यवाद के पात्र हैं। प्रो० ढाकी ने अंग्रेजी विभाग के अंतिम प्रूफ को देखकर इसके प्रामाणिक मुद्रण में विशेष सहयोग प्रदान किया है अतः हम पुनः उन्हें धन्यवाद देते हैं। इस ग्रन्थ के हिन्दी और अंग्रेजी खण्डों का मुद्रण रत्ना प्रिंटिंग प्रेस और डिवाइन प्रिंटर्स ने सम्पन्न किया। अतः हम इन मुद्रणालयों के व्यवस्थापकों के प्रति भी आभार प्रकट करते हैं। अन्त में हम उन सभी के आभारी हैं जो इस ग्रन्थ के प्रकाशन में परोक्ष या प्रत्यक्ष सहभागी बने हैं विशेष रूप से उन सभी विद्वज्जनों के जिनके आलेख इसमें समाहित किये गये हैं। यह उनके ही श्रम का फल है कि ग्रन्थ का आकार प्राप्त कर सका। अन्त में हम पूज्य पंडित जी के चरणों में प्रणाम करते हुए उन्हें यह ग्रन्थ समर्पित करते हैं।

भूपेन्द्र नाथ जैन

सचिव

पार्ष्वनाथ विद्याश्रम शोध संस्थान
आई० टी० आई० रोड, वाराणसी-५

CONTENTS

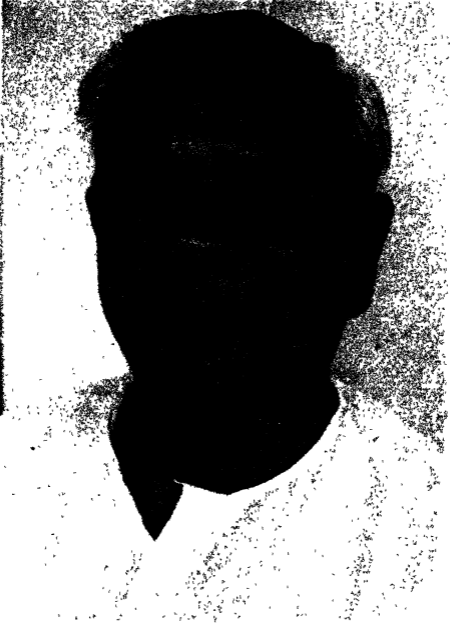
पं० दलसुखभाई मालवणिया : व्यक्तित्व एवं कृतित्व (९)

हिन्दी खण्ड

डा० के० आर० चन्द्र --आचारांग एवं कल्पसूत्र में वर्णित महावीर चरित्रों का विश्लेषण एवं उनकी पूर्वापरता का प्रश्न	१
प्रो० सागरमल जैन --अन्तःकृद्शा की विषय वस्तु : एक पुनर्विचार	१२
मुनि श्री कन्हैयालालजी --चंद्रप्रज्ञप्ति और सूर्यप्रज्ञप्ति का पर्यवेक्षण	१९
डा० सुदर्शन लाल जैन--अंग आगमों के विषयवस्तु सम्बन्धी उल्लेखों का तुलनात्मक विवेचन	५०
प्रो० भागचन्द्र जैन भास्कर --श्रमण ज्ञान-मीमांसा	८६
डा० शिवप्रसाद --बृहद्गच्छ का संक्षिप्त इतिहास	१०५
डा० काजी अंजुम सैफी --नाट्यदर्पण पर अभिनवभारती का प्रभाव	११८
डा० अनुपम जैन एवं डा० सुरेशचन्द्र अग्रवाल --षट्त्रिंशिका या षट्त्रिंशतिका : एक अध्ययन	१३७
डा० माशतिनन्दन प्रसाद तिवारी एवं डा० कमलगिरि--विमलसूरि कृत पञ्चमचरिय में प्रतिमाविज्ञान परक सामग्री	१४८
डा० माशतिनन्दन तिवारी एवं डा० कमलगिरि --जैनतन्त्र साधना में सरस्वती	१५८
डा० अरविन्द कुमार सिंह --चिन्तामणि पार्श्वनाथ मन्दिर के तीन जैन प्रतिमा-लेख प्रमोद कुमार त्रिवेदी --गुजरात से प्राप्त कुछ महत्त्वपूर्ण जैन प्रतिमाये	१७२
डा० रविशंकर मिश्र --कालिदास की रचनाओं में अहिंसा की अवधारणा	१७४
डा० नन्दलाल जैन --उप्रादित्याचार्य का रसायन के क्षेत्र में योगदान	१८४
डा० शिवप्रसाद --संडेरगच्छ का इतिहास	१९४
डा० अक्षय प्रताप सिंह --सूत्रकृतांग में वर्णित कुछ ऋषियों की पहचान	२१८
डा० दशरथ गोंड --ऋषिभाषित और पालिजातक में प्रत्येक बुद्ध की अवधारणा	२२७
डा० शिवप्रसाद --आगमिक गच्छ/प्राचीन त्रिस्तुतिक गच्छ का इतिहास	२४०

English Section

1. Collette Caillat—The Rules Concerning Speech (Bhāsā) in the Āyārāṅga and Dasaveyāliya Suttas	1
2. Prof. K. R. Norman—Uttarajjhayana Sutta XIV : Usuyārijam	16
3. B. K. Khadabadi—Reflections on the Jaina Exegetical Literature	27
4. Nalinī Balbira—Tīrthamkaras of the Future	34
5. C. S. Upasak—The Isibhāsīyāi and Pali Buddhist Texts—A Study	68
6. Prof. Lallanī Gopal—Asīa Devel in Isibhāsīyāi	74
7. Alex Wayman—Āsrava · How does it flow ?	88
8. Dr. J. C. Sikdar—Concept of Jiva (Soul) in Jaina Philosophy	96
9. Prof. M. A. Dhaky—Nātaputta in Early Nirgrāṇi Literature	120
10. Prof. T. G. Kalghatgi—The Concept of Mind in Jainism	125
11. Prof. M. A. Dhaky, Prof. S. M. Jain—A Propos of the Botika Sect	131
12. Dr. Y. S. Shastri—Reconciliation of Buddhist and Vedantic Notion of Self	140
13. El. Franco—Paurandara Sutra	153
14. D. D. Daye—On the translation of the Basic Nysya Terms : Pakṣa, Hetu and Drṣṭānta	164
15. Joharimal Parikh—Philosophy of Ācārāṅga Sūtra	174
16. Prof. M. A. Dhaky—The Date of Kundakundācārya	187



पं. दलमुख भाई मालवणिया

पं० दलसुख मालवणिया : व्यक्तित्व एवं कृतित्व

—पं० रतिलाल बेसाई

—अनु० डॉ० शिवप्रसाद; डॉ० अशोक सिंह

सत्य के जिज्ञासु व्यक्ति का विद्वत्ता स्वयमेव वरण कर लेती है। ऐसा व्यक्ति ज्ञानोपासना की किसी भी दिशा में अग्रसर होकर उस क्षेत्र अथवा विषय का सर्वश्रेष्ठ विद्वान् बन जाता है। ऐसे व्यक्ति को किसी भी विद्यालय अथवा विश्वविद्यालय की किसी भी उपाधि की कोई आवश्यकता नहीं होती है। इस श्रेणी के विद्याविद्यासियों में पं० सुखलाल संघवी, पं० बेचरदास दोशी, महापंडित राहुल साकृत्यायन, मुनि जिनविजय जी, मुनि श्री पुण्य-विजय जी, पं० दलसुखभाई मालवणिया आदि के नाम बड़े आदर पूर्वक लिये जा सकते हैं।

गुण ग्राह्यता तथा सत्यान्वेषी गहन साहित्योपासना इन दोनों दृष्टियों से पं० दलसुख भाई का जीवन एक आदर्श विद्या पुरुष का जीवन रहा है। उन्हें ये सदगुण अपने पूज्य गुरु पं० सुखलाल संघवी और पं० बेचरदास दोशी से विरासत में मिले हैं। बंगाल संस्कृत परिषद, कलकत्ता से उन्होंने जैन दर्शन में न्यायतीर्थ की उपाधि प्राप्त की। यही उनकी प्रथम और अन्तिम उपाधि है। इन्होंने सम्पूर्ण जैन आगम साहित्य, जैन दार्शनिक साहित्य, बौद्ध दर्शन और साहित्य एवं अन्य भारतीय दर्शनों का सर्वांगीण अध्ययन एवं सशोधन कर विद्योपासना के प्रति निष्ठा का एक अन्ठा आदर्श उपस्थित किया है।

श्री दलसुखभाई का जन्म गुजरात (सौराष्ट्र) के झालावाड़ जिलान्तर्गत सायला नामक ग्राम में २२-७-१९१० को एक निर्धन वणिक् परिवार में हुआ था। इनके पिता का नाम डाह्याभाई और माता का नाम पार्वती बहन था। दलसुखभाई अपने माता-पिता की ज्येष्ठ सन्तान हैं। परिवार में ३ छोटे भाई और एक बहन भी थी। पिता श्री डाह्याभाई की गांव में ही एक छोटी सी पसारी की दुकान थी। जिससे सात प्राणियों के इस परिवार का किसी प्रकार निर्वाह होता था। जब दलसुखभाई की उम्र १० वर्ष की थी, इनके पिता का आकस्मिक निधन हो गया। निर्धनता की विभीषिका से ग्रस्त यह परिवार इस भीषण दैवी आपदा से बिखर गया और दलसुखभाई अपने भाइयों के साथ सुरेन्द्रनगर के अनाथाश्रम में शरण लेने को बाध्य हो गये। इनकी प्रारम्भिक शिक्षा-दीक्षा यहीं सम्पन्न हुई। यहीं आपने अंग्रेजी भाषा का अभ्यास किया और अवकाश के क्षणों में यहाँ के पुस्तकालय का सदुपयोग करते हुये अपने ज्ञान को अभिवृद्ध करते रहे। इस अनाथाश्रम में दलसुखभाई ने सात वर्ष व्यतीत किये।

इसी समय श्री स्थानकवासी जैन कान्फेन्स द्वारा जैन गृहस्थ पंडितों को तैयार करने हेतु एक ट्रेनिंग कालेज की बीकानेर में स्थापना की गयी। जयपुर निवासी दुर्लभ जी त्रिभुवन दास ऋषेरी इस कालेज के संस्थापक और संचालक थे। इस कालेज में प्रवेश लेने वाले विद्यार्थियों को यहाँ नियमित रूप से तीन वर्ष तक रहना अनिवार्य था। उन्हें न केवल अध्ययन

बल्कि यहाँ के अन्य कार्यों को भी सम्पादित करना होता था। इसके बदले उनके लिये मासिक वेतन नियत था।

दलसुखभाई के मांसारिक पक्ष के चाचा मुनि श्री मगनलाल जी ने उन्हे इस कालेज में प्रवेश दिलाने का निश्चय किया, परन्तु दलसुखभाई के पास बीकानेर पहुँचने के लिये मार्गव्यय भी न था। स्थानीय मंडल ने मार्गव्यय का प्रबन्ध किया और अन्ततोगत्वा दलसुखभाई ने इस कालेज में प्रविष्ट होकर जैन विद्या का अध्ययन प्रारम्भ कर दिया।

बीकानेर में इस समय एक जैन पाठशाला भी थी, जिसका सञ्चालन श्री भैरोदान सेठिया द्वारा होता था। इस पाठशाला में जैन पंडितों द्वारा अध्यापन कार्य सम्पन्न होता था, जिसका लाभ ट्रेनिंग कालेज के विद्यार्थियों को भी मिलता रहा। इस कालेज के छात्रों को प्रायः जहाँ-जहाँ मुनि ठहरते, उनके पास भी जाकर अध्ययन करना होता था, इसीलिए इस कालेज को ट्रेनिंग कालेज के स्थान पर ट्रेनिंग कालेज भी कहा जाता रहा।

सन् १९२८-२९ में दलसुखभाई जयपुर आये और यहाँ ट्रेनिंग कालेज में अभ्यास किया। सन् १९२९-३० में ये जैन गुरुकुल, ब्यावर में प्रविष्ट हुए। शतावधानी मुनि श्री रत्नचन्द जी महाराज स्थानकवासी जैन समाज के अति प्रभावशाली एवं विद्वान् मुनि थे। उनका १९३० का चातुर्मास कच्छ प्रान्त के अजार नामक स्थान में हुआ। जैन गुरुकुल की ओर से श्री दलसुख भाई तथा कुछ अन्य छात्र मुनि जी के पास अध्ययनार्थ गये और वहाँ जैन साहित्य का गम्भीर अध्ययन किया। चातुर्मास की समाप्ति पर छात्रगण पुनः ब्यावर वापस आ गये। सन् १९३१ में दलसुखभाई ने बंगाल संस्कृत परिषद, कलकत्ता से न्यायतीर्थ की परीक्षा उत्तीर्ण की। इसी वर्ष इन्हें जैन गुरुकुल, ब्यावर की ओर से जैन दर्शन विशारद की उपाधि से सम्मानित किया गया।

इस प्रकार बीकानेर, जयपुर और ब्यावर में दलसुखभाई ने ४ वर्ष व्यतीत किये। इन वर्षों में उन्होंने संस्कृत, प्राकृत भाषाओं तथा धर्मग्रन्थों का गहन अध्ययन कर इनमें निपुणता प्राप्त कर ली। दूरदर्शी श्री दुर्लभ जी त्रिभुवनदास झवेरी इनकी कुशाग्रबुद्धि से अत्यन्त प्रभावित थे। उन्होंने दलसुखभाई को श्री शांतिलाल वनमाली सेठ के साथ अहमदाबाद में पं० बेचरदास जी दोशी के पास अध्ययनार्थ भेज दिया। पं० बेचरदास जी दोशी जैन आगम साहित्य और प्राकृत विद्या के शीर्षस्थ विद्वान् थे। ऐतिहासिक दृष्टि से आगमों को समझने-समझाने की उनकी अपनी मौलिक दृष्टि तथा पंथ एवं दुराग्रहों से दूर रहते हुए सत्यान्वेषण करना उनकी विशेषता थी, जिसका प्रभाव दलसुखभाई पर भी पड़ा। अहमदाबाद में ही दलसुखभाई प्रज्ञाचक्षु पं० सुखलाल जी संघवी के सम्पर्क में भी आये। १९३२ में पं० बेचरदास जी अपनी राष्ट्रीय भावनाओं के कारण कारागार में डाल दिये गये और दलसुखभाई भी अपना अध्ययन पूर्ण कर वापस जयपुर लौट आये।

१९३२ में ही सेठ श्री दुर्लभ जी झवेरी की प्रेरणा और सहायता से दलसुख भाई और शांतिभाई शांति निकेतन पहुँचे और वहाँ विधुशेखर भट्टाचार्य जैसे आदर्श शिक्षक के पास बौद्धदर्शन और पालि भाषा का अभ्यास किया। शांति निकेतन में इस समय जैन विद्या के महान् तपस्वी, ध्येयनिष्ठ तथा जैन आगम साहित्य एवं प्राकृत भाषा के मर्मज्ञ आचार्य

श्री जिनविजय जी विराजमान थे। जिनसे इन दोनों लोगों ने प्राकृत भाषा और जैन आगमों का गहन अभ्यास किया। शांति निकेतन में गुरुदेव रवीन्द्रनाथ टैगोर के विश्व वात्सल्य के वातावरण में रहते हुए दलसुख भाई को अपना सर्वांगीण विकास करने का श्रेष्ठतम अवसर मिला, जिसका इन्होंने भरपूर लाभ उठाया। १९३४ ई० में विद्याभ्यास पूर्ण कर श्री दलसुख भाई ने शांतिनिकेतन छोड़ दिया। इस प्रकार इन १४ वर्षों में—७ वर्ष अनाथाश्रम में तथा ७ वर्ष, बीकानेर, जयपुर, ब्यावर और शांति निकेतन में व्यतीत कर दलसुख भाई अनाथाश्रम के एक विद्यार्थी से एक जैन विद्वान् के रूप में प्रतिष्ठित हुए।

इसी अध्ययन काल के दौरान सन् १९३२ में दलसुखभाई का विवाह २२ वर्ष की अवस्था में सुश्री मयुरा बहन (मयुरा गौरी) के साथ सम्पन्न हुआ। विवाह हो जाने एवं विद्याध्ययन पूर्ण होने पर दलसुखभाई सन् १९३४ में बम्बई में स्थानकवासी जैन कान्फेन्स के मुख-पत्र जैन प्रकाश के साथ सबद्ध हो गये। वहाँ इन्हें ४० रुपया प्रतिमाह वेतन मिलता था और लगभग इतनी ही राशि उन्हें प्राइवेट ट्यूशन से मिल जाती थी। यद्यपि उन्हें आर्थिक दृष्टि से कोई कठिनाई न थी, परन्तु अध्ययनशील दलसुख भाई का मन इन कार्यों में नहीं लगा और ऐसा कोई अवसर नहीं मिल रहा था, जिसमें इनकी असीम प्रतिभा का उपयोग हो सके। १९३६ ई० में प्रज्ञाचक्षु प० सुखलाल जी सघवी का बनारस से बम्बई में पधारना हुआ। दलसुख भाई उनसे मिले, और अपने मन की बात कही। पंडित जी ने उन्हें वाराणसी आने की सलाह दी, जिसे स्वीकार कर वे तत्काल यहाँ पहुँच गये। यहाँ उन्होंने पंडित जी के लिये ग्रन्थ वाचक का कार्य किया और वेतन निर्धारित हुआ ३५ रुपया महीना। ८० रुपये महीने की आय छोड़कर केवल ३५ रुपये महीने की नौकरी सहर्ष स्वीकार करना दलसुख भाई मालवणिया जैसे निःस्पृह, निर्लोभी एवं विचारसिक्त व्यक्ति के लिये ही संभव था।

प० सुखलाल सघवी एक महान् विद्या साधक थे। पूर्वाग्रह, साम्प्रदायिक कट्टरता, अघ श्रद्धा आदि से पूर्णतया मुक्त सत्यान्वेषी प्रकृति के विद्वान् थे और इसी प्रकार की विचार-धारा वाले लोगों को पसन्द करते थे। दलसुख भाई उनकी इस प्रकृति के अत्यन्त अनुकूल निकले। योग्य गुरु को योग्य शिष्य की तलाश थी, जो उन्हें अब मिल गया। धीरे-धीरे दलसुख भाई से उनका सम्बन्ध शिष्य से मित्र और अन्त में पिता-पुत्र के रूप में परिणत हो गया।

पंडित सुखलाल जी के पास ग्रन्थ वाचक के रूप में दलसुख भाई को अनेक धर्म ग्रन्थों के पढ़ने का अवसर मिला, इससे उनकी प्रतिभा में निखार आता गया। इन्होंने पंडित जी के साथ कई जटिल ग्रंथों का संपादन-संशोधन किया तथा स्वतंत्र रूप से ग्रन्थों के सम्पादन का कार्य भी प्रारम्भ किया।

प्रमाण भीमांसा के संशोधन-संपादन हेतु पंडित जी का मूनि कांतिविजय जी और पुण्य विजय जी से परिचय हुआ जिसका लाभ दलसुखभाई को मिला।

१९४४ में प० सुखलाल जी जब काशी हिन्दू विद्यालय से सेवानिवृत्त हुए तो दलसुखभाई उनके स्थान पर जैन चैयर पर प्रोफेसर नियुक्त हुए। विश्वविद्यालय के तत्कालीन कुलपति डॉ० राधाकृष्णन् युवा विद्वान् दलसुख भाई से अत्यन्त प्रभावित थे। दलसुख भाई के पास

देश-विदेश से अनेक विद्वान्-छात्र आते और अपनी जिज्ञासा शान्त करते। इनके विद्वत्ता का लाभ न केवल देश के विद्वान् एवं छात्र लेते बल्कि जापान, बर्मा आदि के विद्वान् भी आते और इनसे विभिन्न विषयों पर चर्चा करते। जहाँ दलसुख भाई एक ओर इतने उच्चकोटि के विद्वान् थे दूसरी ओर इनको ज्ञान प्राप्त करने की सदैव लालसा बनी रहती, एक छोटे से बालक से भी ज्ञान लेने में इन्हें कोई संकोच न होता।

मुनि श्री पुण्य विजय जी की प्रेरणा और राष्ट्ररत्न डा० राजेन्द्र प्रसाद के प्रयास से दिल्ली में प्राकृत सोसाइटी की स्थापना हुई। दलसुख भाई इसके मंत्री नियुक्त हुये। १९५२ में इस सोसाइटी द्वारा योग्यतम विद्वानों के सपादकत्व में अनेक दुर्लभ और महत्त्वपूर्ण ग्रन्थों का प्रकाशन हुआ। १९५७ में मुनि श्री पुण्यविजय जी की प्रेरणा से अहमदाबाद में श्री कस्तूर भाई लालभाई द्वारा लालभाई दलपत भाई भारतीय सस्कृति विद्यामंदिर की स्थापना की गयी। कस्तूर भाई प्राकृत टेक्स्ट सोसाइटी के सदस्यों में से थे और उसी समय से दलसुख भाई की योग्यता से परिचित थे। अतः उन्होंने दलसुख भाई को अहमदाबाद आने का निमन्त्रण दिया। जिसे स्वीकार कर दलसुख भाई अहमदाबाद गये और वहाँ नवीन संस्थान के निदेशक पद को सुशोभित किया और १९७६ ई० तक सेवा निवृत्त होने के समय तक इस पद पर बनें रहे।

इनका वैवाहिक जीवन सादा और सुखी था। मथुरा बेन और दलसुखभाई शात-स्वभाव, सरल, एकान्तप्रिय और मृदुभाषी थे। आपस में इतना अच्छा सामञ्जस्य था कि कुछ न कुछ गवेषणा में लगे रहने के कारण ज्यादा बात न करने पर भी वे नाराज नहीं होती। दुर्भाग्यवश इनको डायबिटीज (मधुमेह) की बिमारी लग गई और जनवरी सन् १९६५ में इनका आकस्मिक देहान्त हो गया। श्री दलसुखभाई के सुखी जीवन के ऊपर यह एक प्रकार का वज्रपात था। गौरवशाली, शान्त और स्वस्थ प्रकृति दलसुखभाई ने इस आपत्ति को समभाव पूर्वक सहन किया। परन्तु यह छिपा घाव किसी-किसी प्रसंग में वाणी का रूप ग्रहण कर लेता था। मथुरा बहन के देहावसान के एकाघ वर्ष के बाद सन्मतिपीठ आगरा से प्रकाशित इस अपने ग्रन्थ 'आगम युग का जैन दर्शन' को अपनी पत्नी को समर्पित करते हुए किसी कवण रस के कवि की भाँति लिखा—प्रिय पत्नी मथुरा गौरी को, जिन्होंने लिया कुछ नहीं, दिया ही दिया है।

दलसुखभाई के एकमात्र सन्तान भाई रमेश जी हैं। रमेश भाई के पुत्र-पुत्री के बीच ही आप खेलते हैं।

संस्थान के निदेशक के रूप में दलसुख भाई ने न केवल जैन विद्या की अप्रतिम सेवा की है बल्कि संस्थान को उन्नति के ऐसे शिखर पर बैठा दिया कि उसका नाम विश्व भर में फैल गया। यहाँ देश-विदेश के अनेक विद्यार्थी भारतीय दर्शन विशेषकर जैन दर्शन पर उच्चाध्ययन हेतु आने लगे। इस संस्थान का जो भी विकास हुआ है उसका श्रेय केवल दलसुख भाई को ही है।

१९७६ में सेवा निवृत्ति के बाद भी संस्थान के संचालकों ने दलसुख भाई की सेवाओं का उपयोग करना जारी रखा सेवा निवृत्ति के बाद भी संस्थान के संचालकों के अनुरोध पर



धर्मपत्नी श्रीमती मधुराबेन के साथ



गुरु-शिष्य

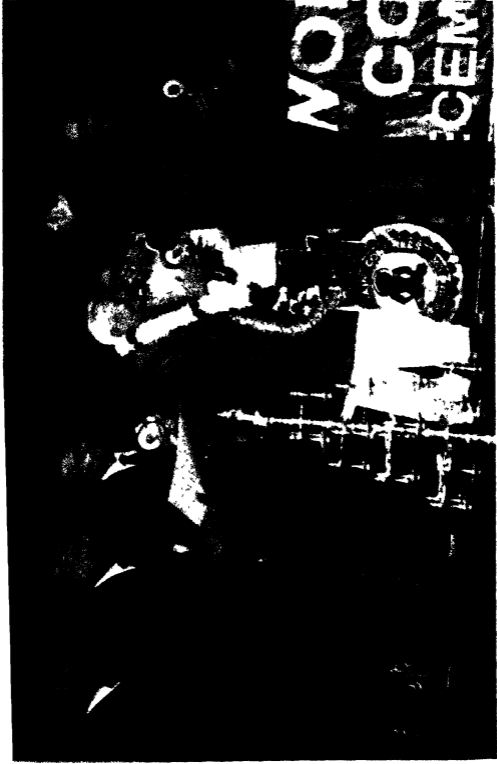
पं. केचरदास जी जोशी और पं. दत्तसुब्ब भाई मात्तबणिया



गुरु-शिष्य
पं. सुखलाल जी संघवी
और पं. दलसुख भार्गव मालवगिरिया



राष्ट्रपति बाली जैल सिंह द्वारा सर्वोपेक्षा ऑफ आनर प्राप्त करते हुये।



लोकसभाध्यक्ष श्री बलराम जाबड़ से दिप्तीमल जैन पुरस्कार प्राप्त करते हुए।

संस्था के सलाहकार के रूप में लगभग १० वर्षों तक कार्य करते रहे। यह उनकी असाधारण विद्वत्ता, संगठन शक्ति का परिणाम है।

१९६६-६७ में दलसुख भाई १६ माह के लिए टोरेन्टो यूनिवर्सिटी, कनाडा में बौद्ध दर्शन के अध्यापक नियुक्त होकर गये। इसके पश्चात् बर्लिन यूनिवर्सिटी के विजिटिंग प्रोफेसर के रूप में गये और वहाँ व्याख्यान दिये।

अहमदाबाद में रहते हुए दलसुख भाई अनेक शिक्षण संस्थाओं के साथ सम्बद्ध हुए। गुजरात विश्वविद्यालय, सम्पूर्णानन्द विश्वविद्यालय, जबलपुर वि० वि०, हैदराबाद वि० वि०, तिरुपति विश्वविद्यालय आदि अनेक शिक्षण संस्थाओं के वे सदस्य रहे हैं।

दलसुख भाई की सफलता में उनके निर्मल जीवन एवं सौम्य व्यक्तित्व का पूरा सहयोग रहा है। उनकी निरभिमानी सरल व सहज स्वभाव तथा सहयोगी वृत्ति के कारण उनके सम्पर्क में आने वाला व्यक्ति चाहे वह छोटा हो या बड़ा, उनका प्रशंसक बन जाता है। वस्तुतः पण्डित जी जैसे बाहर से शुद्ध विचार वाले, सरल स्वभावी, निरभिमानी हैं वैसे ही आपका हृदय भी विशुद्ध है। उनका किसी से कभी कोई विरोध नहीं होता और विषम परिस्थिति में भी वे सहज और प्रसन्नचित्त रहते हैं। ऐसे सौम्य सरस्वती पुत्र को वन्दन कर कौन अपने को गौरवान्वित न समझेगा।



कृतित्व

ग्रन्थ

- १ जैन दार्शनिक साहित्य के विकास की रूपरेखा—जैन सस्कृति संशोधक मंडल पत्रिका-१ प्रथम आ० १९४६, द्वि० आ० १९५२.
२. भगवान महावीर, प्रकाशक जैन वही, पत्रिका-८, १९४७
३. आगम युग का अनेकान्तवाद, प्रकाशक वही, पत्रिका १३, १९४७.
४. जैन आगम, प्रकाशक वही, पत्रिका १२, १९४७.
- ५ जैन दार्शनिक साहित्य का सिंहावलोकन, प्रकाशन वही, पत्रिका १९४९.
- ६ आत्म-मीमासा, प्रकाशक वही, १९५३.
७. निक्षीथ—एक अध्ययन, प्रकाशक सन्मति ज्ञानपीठ आगरा
८. हिन्दू धर्म, प्रकाशक परिचय ट्रस्ट, १९३४
९. जैन धर्म चिन्तन—जगमोहन कोरा स्मारक पुस्तकमाला, अशोक कुमार कान्तिलाल कोरा, बम्बई १९३५
१०. आगम युग का जैनदर्शन—सन्मति ज्ञानपीठ आगरा १९३३
११. प्रभु श्री महावीर स्वामी के जीवन सदेश, सौराष्ट्र यूनिव० राजकोट, १९७२.
१२. प्रज्ञाचक्षु प० सुखलाल जी, गुजराती ग्रन्थकार श्रेणी-७, १९७७.

अनुवादित ग्रन्थ

१३. जैनदर्शन का आदिकाल, (ला०द० भारतीय सस्कृति विद्यामन्दिर अहमदाबाद १९८०.
१४. जैनागम और पालि पिटक भाण्डारकर ओरिएण्टल इन्स्टीच्यूट पूना, १९८३.
१५. Jainism, प्राकृत भारती, जयपुर, १९८६
१६. भगवान महावीरनो अनेकान्तवाद (गुज०), अहमदाबाद १९८९
- १७ गणधरवाद (गुजराती)—गुजरात विद्यासभा अहमदाबाद १९५२
१८. स्थानांग-समवायाग—वही, १९५५
- १९ गणधरवाद (हिन्दी)—प्राकृत भारती, जयपुर १९८५

लेख (गुजराती)

१. जइणो अ अजइणो अ, (जैन अने जैनेतर)—जैन प्रकाश ४-२-२२
२. सुधाराना राह पर—वही, ४-९-२९

३. थोकडा साहित्य—वही, १९-१०-३१
४. थोकडा शिक्षण—वही, ८-११-३१
५. संयम मार्ग—उत्थान, अप्रैल १९३२
६. तपसी पडे लपसी—वही. एवं जैन प्रकाश, अगस्त १९३२
७. विवादना कारणो—जैन प्रकाश १५-१-३१, २२-१-३३
८. समय धर्म—उत्थान, दिसम्बर ३३
९. भगवान महावीरनो सघ अने पार्श्वपत्यको—उत्थान, दिसम्बर १९३३
१०. सर्वमान्य श्रावक प्रतिक्रमण—जैन प्रकाश १८-२-३४, २५-२-३४, ४-३-३४, १-३-३४, १८-३-३४
११. आपणे पामर ?—वही, २८-५-३४
१२. धार्मिक पराधीनता—वही, ३-३-३४
१३. नयबादनो प्रारम्भिक इतिहास—वही, २२-७-३४, २९ ७-३४, ५-८-३४, १२-८-३४
१४. प्रायश्चित्तना सरल मार्ग—वही. ९-९-३४
१५. जैन जीवननी कल्पना—वही, २८-१०-३४
१६. दिवाली—वही, ४-११-३४
१७. जन्म अने मृत्यु—वही, ३-३-३५
१८. उगतो प्रजाया धार्मिक सत्कारो शी रीते सचवाय ?—वही, १२-२-३७, २५-२-३७, ४-३-३७
१९. नवविचारको अने दान—महावीर जैन विद्यालय रजत स्मारक १९४०
२०. व्यवहार अने निश्चय—प्रबुद्ध जैन १५-२-४२
२१. निवृत्ति अने प्रवृत्ति—वही, १५-१-४३
२२. धर्मनी कसौटी—वही, १५-८-४३
२३. जैन युनिवर्सिटी : एकस्वप्न—जैन २७-२-४४
२४. व्यावहारिक अनेकात—प्रबुद्ध जैन १५-१०-४४, १-११-४४
२५. उलटी गंगा—जैन १-९-४५
२६. जैनधर्मना बच्च शिक्षणनो प्रश्न—प्रबुद्ध जैन १-४-४६
२७. भगवान महावीर अने गांधीजी—प्रबुद्ध जीवन १-१-४७
२८. चालो करोअे प्रतिक्रमण—प्रबुद्ध जैन १५-१-४७
२९. संन्यासमार्ग—उत्थान, पतन अने परिवर्तन—जैन २९-९-४७
३०. भगवान महावीर—जैन सं० अ० पत्रिका न गुज० अनुवाद

३१. मानवता पावी लाछी—जैन २९-८-४८
३२. आवरणो दूर करी जेता शीखी—प्रबुद्ध जीवन १५-९-४८
३३. सांवत्सरिक प्रतिक्रमण—तरुण जैन, सितम्बर ४८
३४. क्षमाश्रमण गाधीजी—अखण्ड आनन्द, जनवरी ४९
३५. सांस्कृतिक प्रचारनी अवसर—जैन २०-८-४९
३६. भौतिक अने आध्यात्मिक दृष्टिनो समन्वय—शांति, बम्बई १९५०
३७. निवृत्तिना चक्रानुं भेदन—प्रबुद्ध जैन १-९-५१
३८. भारतीय संस्कृतिनी पोकार—प्रबुद्ध जीवन १-१०-५१
३९. बिहारना तीर्थोनी यात्राए—प्रबुद्ध जैन १-१२-५१
४०. शास्त्राज्ञाओनी हेतु—अखण्ड आनन्द, अगस्त ५२
४१. क्षमापर्व—प्रबुद्ध जीवन १-१०-५२
४२. जीवो जीवस्य जीवनम्—प्रबुद्ध जैन १-१-५३
४३. जीवन अने अध्यात्म—प्रबुद्ध जीवन १-३-५३
४४. ब्यक्ति अने समाजनी समन्वय—अखण्ड आनन्द नव, ५३
४५. आज ना समाजने भिक्षानिर्भर साधु सस्थानी जरूर छे के नहि?—प्रबुद्ध जीवन १-२-५४
४६. नवानुं प्राचीनीकरण—वही, १-११-५४ हिन्दी अनुवाद, जैन जगत, जनवरी ५५
४७. एकात पाप अने पुण्य—प्रबुद्ध जीवन १५-६-५५
४८. बालदीक्षा—वही, १-२-५६
४९. अधिकारवाद अने दयादाननु पाप—वही, १५-३-५६
५०. करकण्ड राजा—सविता शताक, जुलाई ५६
५१. आत्मदीपो भव—जैन प्रकाश १-११-५६
५२. जैनधर्म—प्रबुद्ध जीवन १-१२-५६, १५-१२-५६, १५-३-५७, १-४-५७, १५-४-५७
५३. श्रमण अने ब्राह्मण—प्रबुद्ध जीवन १-१२-५६, १५-१२-५६
५४. जैनधर्म—वही, १५-३-५७
५५. पं० मुखलाल जी की विचारधारा—वही, १-४-५७, हिन्दी तरुण १-३-५७
५६. सचर्ष वि० समन्वय—जीवन माधुरी, दिसम्बर १९५७
५१. जैनधर्म अने बौद्धधर्म—प्रबुद्ध जीवन १५-५-५८, १-६-५८
५८. जैन साहित्य—जैन युग, नवम्बर, ५८
५९. मैत्री साधना—जीवन माधुरी, दिसम्बर १९५८
६०. जैन आचारना मूल सिद्धान्तो—प्रबुद्ध जीवन १६-७-५९, १-८-५९

६१. समाजनुं प्रतिक्रमण—जैन प्रकाश १५-८-६०
६२. भगवान महावीरनुं कार्य—एक विचारणा—प्रबुद्ध जीवन १३-८-६०
६३. आगमग्रंथोने विच्छेद विषेनी विचारणा जैन २०-१०-६०
६४. दर्शन अने जीवन -प्रबुद्ध जीवन १-४-६१, १६-४-६१
६५. करुणविचार विरुद्ध उपयुक्ततावाद- जैन प्रकाश ८-५-६१
६६. भगवान महावीरनी एक विशेषता - जैन दीपोत्सवो, अंक (२०१८) १९६१
६७. व्यक्ति ने समाजनी पारस्परिक प्रभुता—प्रबुद्ध जीवन १-३-६२
६८. तीर्थ शब्दनो भावार्थ— विश्वविज्ञान २८-१०-६२
६९. कुवलयमालाकथा अने तेना सध्यावर्णनो स्वाध्याय, अंक १-१, अक्टूबर ६३
७०. हिन्दुधर्म अने जैनधर्म - प्रबुद्ध जीवन १६-११-६३, १-१२-६३, १६-१२-६३
७१. भगवान महावीरनो अनेकाल अने भगवान बुद्धनो मध्यम मार्ग—जैन २४-४-६४
७२. भगवान महावीरनो जीवन कथानोविकास— जैन ३-९-६४
७३. भगवान बुद्ध अने महावीर—प्रबुद्ध जीवन १-११-६४, १६-११-६४
७४. श्री लोकाशाह अने तेमनो मत—स्वाध्याय २-२, फरबरी ६५
७५. सधभेदना पापना भागी न बनीए—जैन प्रकाश २३-२-६६
७६. तीर्थोतो सघर्ष मिटाववानो साचो मार्ग—प्रबुद्ध जीवन १६-१०-६६
७७. धर्मसमन्वयनो भावना-- चितन पराग १९६६
७८. नवी दुनिया मा --प्रबुद्ध जीवन ५-३-६८, १६-३-६८, १-४-६८, १-५-६८, १६-५-६८, १-६-६८, १६-६-६८, १-७-६८, १६-१०-६८, ५-१२-६८, १६-२-६९, १-३-६९
७९. अमारिघोषकरनार चीननो बादशाह वु-- प्रबुद्ध जीवन, १६-८-६८
८०. आगमयुगना व्यवहार-निश्चय—महावीर विद्यालय सुवर्ण महोत्सव ग्रन्थ, १९६८
८१. भगवान महावीर अने महात्मा गांधी - प्रबुद्ध जीवन, १६-४-७०
८२. आपणी साधु सस्था—वही, १-६-७०
८३. जैनधर्म अने भारतीय सस्कृति -स्मृति अने संस्कृति, राजरत्न श्री नानजी कालिदास स्मृति ग्रन्थ २०-११-७१
८४. तत्त्वार्थसूत्रगत ध्यानलक्षणमार्नां 'एकाग्रचित्तनिरोधो विशेषे नोद्य-विद्या, अगस्त, १९७१
८५. आचार्य तुलसीनी 'अग्निपरीक्षा', प्रबुद्ध जीवन, १-९-७२
८६. आत्माने-धर्म—ईट अने ईमारत, गुजरात समाचार, ७-९-७२
८७. गुजरात मां संस्कृत-प्राकृत भाषाओनुं अध्ययन-
अध्ययन—गुजरात मा भारतीय भाषाओनु
विकास, गुजरात विद्यापीठ मां सेमिनार— ३-५ मार्च ७३ (अप्रकाशित)

८८. जैनधर्मना आराध्यदेवो—विद्या, Vol xvi No, 3 Aug, 73
८९. विश्व संस्कृत सम्मेलन—प्रबुद्ध जीवन. १९७३
९०. जैनधर्मनी प्राण—वही, १-१०-७३
९१. सरकार अने धार्मिक शिक्षण—जैनप्रकाश, ८ नवम्बर, १९७४
९२. जैनधर्मना केन्द्रवर्ती सिद्धान्तो—अहिंसा, अपरिग्रह अने अनेकांत जनसत्ता, १३-११-७४
९३. जैन महाभारत कथा: साहित्य
जैन महाभारत कथा: आस्वाद
महाभारत सेमिनार, गुजरात युनि० १८-५-७५ (अप्रकाशित)
९४. बौद्धयोगाचार संमत विज्ञानाद्वैत, संगोष्ठी, १-६-७७ नु व्याख्यान (अप्रकाशित)
९५. पेरिसनी प्रवास—ईट अने इमारत, गुजरात समाचार, २८-७-७७
९६. पेरिसनी संस्कृत परिषद मा—परख, अगस्त १९७७
९७. भगवान महावीरना प्राचीन वर्णको—संप्रसाद., श्री चतुर्भुज पूजरा अभिनंदन ग्रंथ
१९७७
९८. सदाचार: सामाजिक अने वैयक्तिक—जनकल्याण, सदाचार विशेषांक
९९. जैनधर्म अने शैवधर्म—अप्रकाशित
१००. सन्मति नुं सपादन—परख १९७६
१०१. विद्यानिष्ठ समभाव पं० बेचरदास—प्रबुद्ध जीवन १६-१-८३
१०२. विद्या अने सेवानिष्ठ अमनलाल—प्रबुद्ध जीवन १-१-८२
१०३. अंतरिक्ष तीर्थ, जिन सन्देश ७-१-८२
१०४. संप्रसाद, (संप्रसाद, अगस्त ७८)
१०५. जैन जीवन प्रबुद्ध कुमार—(प्र० जीवन, १-११-७८)
१०६. पूनानी वा संगोष्ठी, भाषा विमर्श जुलाई ७९
१०७. आचार्य तुलसी द्वारा नवो प्रयोगो—प्रबुद्ध जीवन १-१२-८०
१०८. तीर्थंकर ऋषभदेव—धर्मलोक, २४-१-८४
१०९. भगवानमहावीरना गणधरवाद—धर्मलोक, १०-९-८०

निबंध (हिन्दी)

- स्त्रियों को उनके अधिकार दो : जैन प्रकाश ४—६—'२९.
- जैन संस्कृति का सदेश : विश्ववाणी, सितंबर, '४२.
- जैन दार्शनिक साहित्य का सिंहावलोकन : प्रेमी अभिनंदन-ग्रंथ, अक्टूबर '४६.

- भैरवजी महावीर और महात्मा गांधी : तरुण जैन, सितंबर '४७.
- संन्यासमार्ग—उत्थान, पतन और परिवर्तन : तरुण जैन, जनवरी '४८
मूल गु. 'जैन' २३—९—'४७
- आधुनिक गुजराती साहित्य का दिग्दर्शन : जनवाणी, मई '४८
- प्राणशक्ति कहाँ गई : तरुण जैन, मई-जून '४८
- क्षमाभ्रमण गांधी जी (गुज. से अनु.) : नया समाज, अगस्त '४८
- भक्तिमार्ग और जैन दर्शन : जनवाणी, अप्रैल '४९
- श्रमण महावीर का संघ : श्रमण, जुलाई '४९
- धर्मका पुनरुद्धार और संस्कृति का नवनिर्माण : श्रमण, जन. '५०, नया समाज, अक्टू. '४९
- बनारस में एक सांस्कृतिक अनुष्ठान : श्रमण, १ १. नवम्बर '४९
- जैनधर्म और जातिवाद : श्रमण, १. २. दिसम्बर '४९
- बालदीक्षा मत दो : तरुण, दिसंबर, '४९
- दक्षिण हिन्दुस्तान और जैनधर्म : श्रमण, मार्च '५०
- बौद्ध धर्म : श्रमण १. ७ मई '५०
- चातुर्मास : श्रमण, अगस्त '५०
- जैन और हिन्दू : श्रमण १ ११ सितम्बर '५०
- भ महावीर और मार्क्सवाद : श्रमण, अक्टूबर '५०
- 'न्यायसपन्नविभव' : श्रमण २ १ नवम्बर '५०
- आत्महित बनाम परहित : श्रमण २. ३ जनवरी '५१
- 'भुझे शीघ्र भूल जाना' : तरुण, फरवरी-मार्च '५१
- संन्यासमार्ग और महावीर : 'आज' १-४—'५१, श्रमण, मार्च '५३
- बनारस से जैनों का सबध : श्रमण २. ७ मई '५१
- भक्तिमार्ग का सिंहावलोकन : श्रमण २. ६ जुलाई '५१
- साधुसमाज और निवृत्ति : श्रमण ३. २ दिसम्बर '५१
- श्रद्धा का क्षेत्र : श्रमण ३. ५ मार्च '५२
- मार्गदर्शक महावीर : श्रमण ३. ६ अप्रैल '५२
- सादडी के दो सम्मेलन : श्रमण ३ ७-८ मई-जून '५२
- श्रद्धा का क्षेत्र : श्रमण, मार्च '५२
- क्या मैं जैन हूँ : श्रमण ३. १० अगस्त '५२
- गुजरात के लोक कवि मेघाणी : जनपद '५२

- 'असंयत जीव का जीना चाहना राग है' : श्रमण ४. ३ जनवरी '५३
- भौतिकता और अध्यात्म का समन्वय : श्रमण ४. ६ अप्रैल '५३
- व्यक्तिनिष्ठा का पाप तरुण १५-५-'५३
- मलघारी अभयदेव और हेमचन्द्राचार्य : श्रमण ४. १२ अक्टूबर '५३
- भगवान महावीर : जैन जगत, अप्रैल-मई '५३
- सिद्धिविनिश्चय और अकलंक : जैन सदेश, श्रमण ५. ४ फरवरी '५४
- भ० महावीर के गणघर : श्रमण ५. ५ मार्च '५४
- उपशमन का आध्यात्मिक पर्व : श्रमण ५. ११ सितम्बर '५४
- जैन साहित्य के इतिहास की प्रगति : श्रमण ६. २ दिसम्बर '५४
- भ महावीर का मार्ग : श्रमण ६ ६-७ अप्रैल-मई '५५
- एकान्त पाप और पुण्य (गुज० से अनुवाद) : जैन भारती ५-१०-'५५,
श्रमण ६. १२ अक्टूबर '५५
- बाल दीक्षा : तरुण १-२-'५६
- महावीर भूले : श्रमण अप्रैल ७, ६ '५६
- प्रज्ञाचक्षु पं० सुखलाल जी : राष्ट्रभारती ६ १० अक्टूबर '५६
- आचार्य मल्लवादी का नयचक्र : श्रीमद्राजेन्द्रसूरि स्मारकग्रन्थ '५७
- आगम झूठे हैं क्या ? श्रमण ८ ६ अप्रैल '५७
- आचारांगसूत्र : श्रमण अक्टूबर '५७ से अगस्त '५८ तक
- पाद्वैनाथ विद्याश्रम आदि विद्यासंस्थाएँ : प्रज्ञा '५८, श्रमण ११. २ दिसम्बर '५६
- श्रमण-ब्राह्मण : जैनयुग, अप्रैल, '५६
- अकलंक, अनुयोग, अभिसमय,
अवधिज्ञान, आजीविक : हिन्दी विश्व कोष '६०
- दर्शन और जीवन (गुज. से हिन्दी अनु.) : विजयानंद, नवम्बर '६१ से फरवरी '६२ तक
- आचार्य श्री आत्माराम जी का मार्ग : जैन प्रकाश १५-२-६२
- संधारा आत्महत्या नहीं है : श्रमण, अक्टूबर '६२
- लोकाशाह और उनकी विचारधारा : गुरुदेव श्री रत्नमुनि स्मृति ग्रंथ '६४
- भगवान बुद्ध और भगवान महावीर : श्रमण, फरवरी '६५ (गुज० से अनु०)
विजयानंद, मार्च '६५
- लोकाशाह के मतकी दो पोथियाँ : मुनि श्री हजारीमल स्मृति ग्रन्थ '६५
- जैनदर्शन का आदिकाल : पू० पुष्कर मुनि अभिनन्दन ग्रन्थ

- संक्षेप के पाप के भागी न बने : जैन प्रकाश २२-४-६६, (गुज० से अनुवाद)
- जैन गुणस्थान और बोधिचर्याभूमि : वाराणसेय सं० विश्वविद्यालय के बोध्योग और अन्य भारतीय साधनाओं का समीक्षात्मक अध्ययन-सेमिनार का निबन्ध २१-२-७१ स बोधि १, २
- आचारांग का श्रमणमार्ग : मगध युनि. बोधगया की सगोष्ठी—Contribution of Prakrit and Pali to Indian Culture, 26-2-'71
- निर्गन्ध का चातुर्याम धर्म—
'सर्ववारिवारितो' का अर्थ : जर्नल-गंगानाथ झा केन्द्रिय सस्कृत विद्यापीठ
जुलाई-अक्टूबर '७१
- भगवान महावीर की अहिंसा : उदयपुर युनि० सेमिनार २-६-'७३
- भगवान महावीर का मार्ग : जैन सदेश, २७-१२-'७३
- भगवान महावीर के प्राचीन वर्णक : मुनिद्वय अभिनदन ग्रंथ '७३
- भगवान महावीर-समताधर्म के प्ररूपक : श्रमण, नवम्बर-दिसम्बर '७४. भगवान महावीर स्मृति ग्रन्थ लखनऊ ३-११-'७५
- भगवान महावीर का धर्म-सामायिक : 'वीर परिनिर्वाण' १, १० मार्च '७५
- निश्चय और व्यवहार-पुण्य और पाप : गुज० से अनु० श्रमण, अगस्त, '७४
- भगवान महावीर की अहिंसा : Seminar on—"Contribution of Jainism to Indian Culture", Ed. Dr. R. C. Dwivedi; Motilal Banarsidass, Delhi, 75
- सत्तरहवीं सदी के स्थानकवासी जैन कवि, : अभिनदन ग्रंथ १९८६
- जैन पत्र-पत्रिकायें : तीर्थंकर जुलाई ७८,
- पू० सहजानन्द द्वारा दी गई अनुपमदार्शनिक विद्या की विरासत, : सहजानन्द, अक्टूबर १९८८
- जैनधर्म : भारत सर० द्वारा प्रकाशित विश्व के धर्म मे १९८८

ENGLISH

Lord Mahāvīra's Anudhārmika Conduct—जैनयुग, मार्च-अप्रैल, ६०

Some of the Common features in the life-stories of the Buddha and Mahāvīra.

—Proceedings of AIOC, Gauhati 1965 :

—Study of Jainism in Indian Universities.

Seminar on the Study of Religion in Indian Universities.

—Bengalore 4-9-67, हिन्दी-जैन संदेश १६-११-'६७; गुज० जैन०
Dharmakīrti—His Life and Works

—For Govt. of India, 1968 (अप्रकाशित)

Prajñāpanā And Śaṭkhandāgama—J. O. I. Baroda, Vol. 19, 1969.

Jaina Theory and Practice of Non-violence, 'संबोधि' २. १.

—Written for Seminar on Non-violence, Delhi University, 11-10-'69.

Study of Tīthogāha—भारतीय पुरातत्त्व-मुनि जिनत्रिजय अमिनदन ग्रन्थ, '७१

Though an ethical system, Jainism is a religion—Punjabi Uni. Patiala, seminar on
'Approaches to the Study of religion Jan '71 (अप्रकाशित)

Jaina Catagories in Sūtrakṛtāṅga—Bom. Uni. Seminar on Prakrit Studies, Bombay,
27 to 30 Oct., '71.

Epithets of Lord Mahavira in Early Jaina Canons, Proce. AIOC—Ujjain, 1972,
संबोधि १. ४.

Sources of Pancāstikāya in jaina Canon,—Seminar on Life and Works of Kunda-
kundācārya, Mysore Uni 3-10-'77 (अप्रकाशित).

Tīrthankara Mahāvīra—J. O I Baroda, Vol 24 p. 11, 1974.

Nothing is dead in Indian Philosophy Seminar on 'What is living and what is
dead in Indian Philosophy,'—Andhra Uni. 6-10-'75 (अप्रकाशित)

Jaina Concept of Deity—Aspects of Jaina Art, '77.

A Note on Lord Mahavira's Clan—Pro Prakrit Seminar, Gujarat University,
L. D. S. 1978.

Story of Bharata and Bāhubali—Sambodhi 6. 3-4, '77-'78.

(Read at the International Sanskrit Conference at Paris, 77).

Kahāvālī, (Strassburg में जैनागम गोष्ठी June 1891 The word Puja and its meaning
—Prof. C. Caillat Felicitation Volume 1988

प्रस्तावना

प्रस्तावना—'जैन धर्मनो प्राण' नी प्रस्तावना १९६२ ।

प्रस्तावना—'जैन' वर्ष ६१ अक : ३३-३४, ता० २७-८-६२

प्रस्तावना—महेंद्रकुमारसहित षड्दर्शनसमुच्चय, भारतीय ज्ञानपीठ, दिल्ली

प्रस्तावना—जैन साहित्य का बृहद् इतिहास १९६६

प्रस्तावना—प्रमाणमीमांसा (हिन्दी अनुवाद)

प्रस्तावना—दशवैकालिकचूर्ण -सं० मुनिश्री पुण्यविजयजी, प्राकृत टेक्स्ट सोसायटी, १९७३

प्रस्तावना—४० महावीर-एक अनुशीलन (मूल्याकन) १९७४

ग्रन्थावलोकन

- १ ज्ञानोदय समालोचना. श्रमण १-५, मार्च ५०
- २ कन्याण -हिन्दू संस्कृति अंक ममालोचना, श्रमण १-८, जून ५०
- ३ जैन दृष्टिग. योग (मी० गि० कापडिया) ममालोचना, श्रमण ५-१० अगस्त ५४
- ४ महावीर वाणी - ममालोचना, प्रबुद्ध जीवन, १५-५-५५
- ५ महावीर का अन्तस्तल (सत्यभक्त) - समालोचना, प्रबुद्ध जीवन, १५-८-५५
- ६ योगशतक सं० इन्द्रकला झवेरी - समालोचना, प्रबुद्ध जीवन, १-८-५५
- ७ निर्ग्रंथ भगवान महावीर (जयभिवल्लु) - समालोचना, प्रबुद्ध जीवन, १-९-५६
- ८ आचार्य श्री विजय वल्लभसूरि स्मारक ग्रन्थ - समालोचना, प्रबुद्ध जीवन, १-९-५६
- ९ श्री मोरारजी भाई देसाई (अबेलाल जोशी) समालोचना, प्रबुद्ध जीवन, १-७-६०
- १० भारतनो लोकधर्म (डॉ० वामुदेव शरण अग्रवाल) समालोचना, ग्रन्थ, जून ६५
11. Padmananda-Pancavimsati (Review) -J. O. I. Baroda Vol.12, P 461, 1963
12. Atmanusasana (Review)—J O I. Vol. 12, P. 460, 1963
13. Pras'astapadabhasya (Review) -J. O. I. Baroda, Vol. 15, P 108, 1965.
- १४ विनोदानुं अध्यात्मदर्शन - विनोबाकृत 'अध्यात्मदर्शन' नुं अवलोकन ग्रन्थ दि० १९६५
15. Critique of Indian Realism (Review)— Journal of B. O. I Baroda, Vo l 16, P. 389, June 1967
16. Society at the time of Buddha (Review)— J. O. I. Baroda Vol. 18, P. 265 1969
१७. न्याय अने वैशेषिक दर्शनोनी समीक्षा—डॉ० नगीन साहना न्याय-वैशेषिक ग्रंथनी समालोचना, ग्रंथ, अक्टूबर, १९७४
- १८ सांप्रदायिकता से ऊपर उठो-लेखक पं० उदय जैन—श्री जैन शिक्षण संघ, कानोड १९७६
१९. स्वाध्याय-ये मथाणे गंधोनां अवलोकनो—संबोधि ४, ३-४, १९७५-'७६, ५-१ अप्रैल ७६ ६-१२-१९७७, ७-३-४ १९७७-७८
२०. "आयारो" की समालोचना, संबोधि ३-४-१९७७-७८

विद्वान् व्यक्तियों विषे नोंध (विद्वान् व्यक्तियों के विषय में नोट)

१. अहिंसाको विजय (गांधीजी विषे मृत्युनोंध)—प्रबुद्ध जीवन, १५-२-४८
- २ अहिंसा का विजय—तरुण जैन, फरवरी ४८ (मूल प्रबुद्ध जीवनमां)
३. स्वर्गीय मोहनलाल श्वेरी—श्रमण २ १, नवम्बर ५०
४. जगम आगम संशोधन मंदिर—श्रमण २ ४, फरवरी ५१
५. मुझे शीघ्र भूल जाना (बर्नाडं शा)—तरुण, फरवरी—मार्च ५१
६. विद्यामूर्ति पं० सुखलालजी—कुमार, १९५१
- ७ अभिनन्दन (डॉ० टाटिया)—श्रमण २ ७ मई ५१
८. विद्यामूर्ति पं० सुखलालजी तरुण, मार्च ५२
- ९ अमर यशोविजयजी—यशोविजय स्मृति ग्रन्थ १९५७
१०. आगम प्रकाशन और आचार्य तुलसी—श्रमण १० ५, मार्च ५१
- 11 Dr. Mahendrakumar Shastri—(Obituary) J. O I. Baroda, Vol. 8, P. 449, June 1959
१२. शा का संदेश—मुझे भूल जाओ—श्रमण, मई-जून ५१
१३. साहित्य तपस्वी स्व० प्रेमीजी प्रबुद्ध जीवन, १६-२-६०
१४. स्व० भैरोदानजी सेठिया—प्रबुद्ध जीवन, १-१०-६१
हिन्दी अनु० जैन प्रकाश, १४-१०-६१
१५. अनगारिक धर्मपाल—प्रबुद्ध जीवन, १-११-६५
१६. डॉ० वामुदेवशरण अग्रवाल—धर्म संदेश, १८ ८-६६
१७. मानवता पोषक जयभिक्षु—श्री जयभिक्षु षष्टिपुति स्मरणिका १९६८
- १८ ज्ञान तपस्वी मुनि श्री पुण्यविजयजी—ज्ञानांजलि १९६९
१९. स्व० श्री बालाभाई वीरचंद देसाई (जय भिक्षु) प्रबुद्ध जीवन १-१-७०
२०. श्री परमानंदभाई विषे गु कहेवुं—प्रबुद्ध जीवन १६-५-७१
- २१ विद्यानिष्ठ सौजन्यमूर्ति डा० हीरालाल जैन—'जैनजगत' मई ७१ (परिचय)
२२. आगमप्रभाकर स्व० मुनिश्री पुण्यविजयजी—प्रबुद्ध जीवन, १-७ ७१
आत्मानंद प्रकाश, मुनिश्री पुण्यविजयजी श्रद्धांजलि विशेषांक, १९७४
२३. विद्यानिष्ठ डॉ० शाह—दृष्टि १०-१-७२
24. Āgamaprabhakarā Muni Punyavijayji—J. V. V. R. I. Vol. X 1972
- २५ जूना-नवाना सेतु (श्री चीमनभाई शाह)—श्री चीमनलाल चकुभाई शाह सम्मान
समारभ, स्मरणिका २१-३-७२

२६. विद्यानिष्ठ श्री करुणाशंकर मास्टर—मधुपर्क १९७३
- २७ विद्यानिष्ठ सौजन्यमूर्ति डा० हीरालाल जैन, प्रबुद्ध जीवन, १-४-७३
- २८ डॉ० हीरालालको यथार्थ श्रद्धांजलि—'सन्मति' अक्टूबर-नवम्बर, ७२
- २९ सत्यनिष्ठ डॉ० हीरालाल जी,
Vaishali Institute Research Bulletin No 2, Dr Hiralal Jaina Memorial
Number 2, 1974.
- ३० तेरापथने नवी दिशा देनार आचार्य तुलसी—जनसत्ता, २३-१२-७५
- ३१ आचार्य मुनि जिनविजयजी—ग्रंथ, जून १९७६
- ३२ विद्यानिष्ठ राष्ट्रभक्त आचार्य जिनविजयजी—प्रबुद्ध जीवन, १६-६-७६
३३. विद्याव्यासगी श्री नाहटाजी—अगरचन्द नाहटा अभिनंदन ग्रन्थ, बीकानेर, ७६
३४. कवि नहीं पण सत शिष्य—कविवर्य श्री नानचंदजी जन्म शताब्दि स्मृति ग्रंथ, १९७७

संपादन

1. Sanmati-Tarka (Eng edition)—Jaina Svetambar Education Board, Bombay, 1939
२. न्यायावतारवातिकवृत्ति—सिधी जैन ग्रन्थमाला, नं० २०, बबई, ४९
३. धर्मोत्तर प्रदीप- के० पी० जायसवाल रिसर्च इन्स्टीच्यूट, पटना, १९५५, १९७१
४. प्रमाण वार्तिक—बनारस युनि० १९५९
५. श्री लोकाशाहनी एक कृति—(लुंकाना सद्दहिया अट्टावन बोल) स्वाध्याय २१, नवम्बर ६४
६. रत्नाकरावतारिका १-२—ला० द० सिरीज, १९६५-६८
७. विशेषावश्यकभाष्य १-२, १९६६-६८
8. Dictionary of Prakrit Proper Names, Vol. 1-2, 1970-72.
९. भगवान महावीर—आचार्य श्री तुलसी, अहमदाबाद १९७४

सहसंपादन

- १ प्रमाणमीमासा-१९३९ प० सुखलालजी के साथ
ज्ञानबिन्दु-१९४० ”
तर्कभाषा-१९३९ ”
२. तत्त्वार्थसूत्र (हिन्दी)-१९३९

३. पत्रिका संपादन-मई-जुलाई ५२
श्रमण
संबोधि
Journal of Indian Philosophy
(Member Board of Consulting Editors.)
४. दर्शन अने चिंतन-१-२, १९५७
दर्शन और चिंतन-५७
५. श्री राजेन्द्रमूरि स्मारक ग्रन्थ-५८
६. पाइयसदमहणवो (द्वितीय आवृत्ति)-डॉ० वासुदेवशरण अग्रवाल के साथ
७. गुरुदेव श्री रत्नमुनि स्मृति ग्रथ-१९६४
८. मुनि श्री हजारीमल स्मृतिग्रन्थ-६५
९. जैन साहित्यका बृहद् इतिहास भा०-१ २, ६२-७३
१०. जैन धर्मनो प्राण-५० मुखलाल जी १९६२
११. नदी-अनुयोगद्वार सूत्र, ६८
१२. श्री महावीर जैन विद्यालय मुवर्ण महोत्सव ग्रन्थ, १६९८
१३. प्रज्ञापनासूत्र भाग १, १९६९
,, भाग २, १९७१
१४. मुनिश्री पुण्यविजयजी श्रद्धाजलि विशेषांक-आत्मानन्द प्रकाश, १९७४
१५. आचार्य श्री आनन्द ऋषि अभिनदन ग्रन्थ, १९७५
१६. पूज्य गुरुदेव कविवर्य ५० नानचंद्रजी महाराज जन्मशताब्दि स्मृति ग्रथ (२०३३), १९७७
१७. संस्कृत-प्राकृत जैन व्याकरण और कोशकी परंपरा-महामनस्वी आ० काल्दरणि स्मृति ग्रन्थ, छापर १९७७

व्याख्यान

१. जैनधर्म मां विश्वधर्म अने एवा तत्त्वो छं खरा ?—षर्युषण पर्वनी व्याख्यानमाला १९३७
२. जैन अध्ययन की प्रगति ALOC, Delhi प्राकृत और जैन विभाग के अध्यक्ष पद में व्याख्यान, २८-१२-५७
—जैन सं० सं० मडल पत्रिका ३३ ५८
Pte. A, I. O. C. Delhi १९५७, श्रमण, मार्च ५८
३. धर्मनी बे जूनी व्याख्या (प्रार्थना समाजमां २१-२-६०)—प्रगट प्रबुद्ध जीवन, १६-७-६०
४. अनेकातवाद पयुर्षणा व्याख्यानमालाना मुंबई, १९६२—प्रगट प्रबुद्ध जीवन १-३-६३

- ५ भारतीय संस्कृति मां गुजरातनुं स्थान—(लायन्स क्लब मां व्याख्यान ४-६-६३) प्रगट प्रबुद्ध जीवन
- ६ नयचक्र—आत्मानंद प्रकाश मणि महोत्सव विशेषांक, १९६७
७. जैन धर्म और संस्कृत भाषा के अध्ययन की स्थिति (जैन सन्देश ११, १९६७) बगलोर में मूल अंग्रेजी में दिये व्याख्यान का हिन्दी गुजराती जैन, ३०-५-६९
- 8 Development of Jaina Philosophy Seminar for Indische Philologie, Freie University at, Berlin, 12-५-69 (अप्रकाशित)
- ९ कर्ममिद्वान्त—(पर्युषण व्याख्यानमाला ९-९-६०) प्रगट प्रबुद्ध जीवन १-४-७०
- 10 Life of Lord Mahavira, Bom Uni Seminar on Prakrit Studies 27-30, Oct. 1971
11. Prohibition and Indian Culture This was a lecture at All India Prohibition worker's Training Camp, Ahmedabad on 6-2-71 to 12-2-71, सबोधि २-२
- १२ भ० महावीरनो जीवन मदेश --पर्युषण व्याख्यानमाला, मु बई, १९७२, प्रगट प्रबुद्ध जीवन १६-१०-७२
- १३ भारतीय संस्कृतिमा जैन-बौद्ध धर्मनु प्रदान—(गुजरात विद्यापीठमा व्याख्यान) विद्यापीठ जुलाई-अगस्त १९७२
१४. जैन दर्शन अने जीवन साधना (पर्युषण व्याख्यानमाला १९७३)—प्रगट : प्रबुद्ध जीवन, १६-१०-७३, १-११-७३
१५. नून्यवाद अने स्याद्वाद (दर्शन परिषदनु उद्घाटन व्याख्यान, अहमदाबाद, २७-१२-७३—आचार्य प्रवर आनंद ऋषि अभिनदन ग्रथ १०,७५
१६. आराधना (बलसाडमा चुनीलाल वीरा आराधना हालनु उद्घाटन व्याख्यान)—प्रगट : प्रबुद्धजीवन १-८-७४
१७. संस्कृत अध्ययन (संस्कृत दिननी उजवणी निमित्ते भाषा भवन) - गु० युनि० मा व्याख्यान ता० ५-९-७४, अप्रकाशित
१८. जैनोनी इतिहास दृष्टि—गु० युनि० इतिहास विभागमा, ता० १३-२-७४ नुं व्याख्यान (अप्रकाशित)
१९. भारतीय संस्कृति—युनि० व्याख्यान लोकभारती, सौराष्ट्र युनि० १९७५ (अप्रकाशित)
२०. भ० महावीरका उपदेश और आधुनिक समाज, 'आजके सन्दर्भमें भ० महावीरके विचारों की सगति'—सगोष्ठीमें, उदयपुर उद्घाटन व्याख्यान २-१०-७६ (अप्रकाशित)
- २१ गुजराती साहित्य परिषद, १९७६ ना पोरबंदरना अधिवेशन

संशोधन विभागना प्रमुखनुं व्याख्यान

२२. जैन साहित्य समारोह-तत्त्वज्ञान विभागना प्रमुखनुं व्याख्यान- महावीर जैन विद्यालय हीरक महोत्सव प्रसंगे, २२-२३ जनवरी १९७७
प्र० महावीर जैन विद्यालय ६२ मो वार्षिक रिपोर्ट, ७६-७७
२३. क्षून्यवाद संगोष्ठी व्याख्यान, सबोधि, जनवरी ७७
२४. बौद्धसम्मत विज्ञानाद्वैत -संगोष्ठी में ता० ४-५-७७ (अप्रकाशित)
२५. जैनागम साहित्य -जैनदर्शनका उद्भव और विकास, डॉ० ए० एन० उपाध्ये स्मारक व्याख्यानमाला, शिवाजी युनि०, कोल्हापुर ता० ७, ८-१०-७७ (अप्रकाशित)
२६. डॉ० ए० एन० उपाध्ये चित्रना अनावरण प्रसंगे राजाराम कालेज, कोल्हापुर, ता० ८-१०-७७ (मौखिक)
२७. हिन्दू, जैन-बौद्ध धर्मनु तत्त्वज्ञान-बोटादकर कालेज, बोटादमा युनि० व्याख्यान २५-१-७८ (अप्रकाशित)
२८. जैनधर्मनु प्राचीन स्वरूप-पाटणनी आर्ट्स अने सायन्स कालेज मा युनिवर्सिटी व्याख्यान ३-२-१९७८ (अप्रकाशित)
२९. संपूर्णानंद संस्कृत विद्वविद्यालय विजटिंग प्रोफेसर तरीकेना व्याख्याना
- | | |
|--------------------------|-----------------|
| (१) जैनधर्मका उद्भव | १३-२-७८ |
| (२) जैनधर्म और बौद्धधर्म | १७-२-७८ |
| (३) जैनागम साहित्य | १८-२-७८ |
| (४) जैनदर्शनका प्रारंभ | २०-२-७८ |
| (५) जैनदर्शनका विकास | २१-२-७८ |
| (६) जैन-आचार | २५-२-७८ |
| (७) जैन-साहित्य | २६-२-७८ (मौखिक) |

आकाशवाणी वार्तालाप

१. वेदोमां जीविका, उद्योग अने ज्ञान विज्ञान-५ नवम्बर ६५ (अप्रकाशित)
२. आदिपुराण-१-९-६६ (अप्रकाशित)
३. तिबेट अने भारतीय संस्कृत-२१-९-६९ (अप्रकाशित)
४. रणमा एक रात रंग रग वादलिया-७-३-७१
५. भगवान महावीर अने अहिंसा-३-४-७४ (अप्रकाशित)
६. स्याद्वाद-१९-९-७४ (अप्रकाशित)
७. जैन स्थापत्य-कलातत्त्वनी दृष्टि में-(अप्रकाशित)

६. भगवान महावीरनो गणधरवाद—२३-४-७५ (अप्रकाशित)
९. विसर्जन-अमृतधारा—आकाशवाणी १०-४-७५
गुरु-अमृतधारा—आकाशवाणी ११-४-७५
ईश्वर परमात्मा-अमृतधारा—आकाशवाणी १२-४-७५ (अप्रकाशित)
10. Jainism—Its place in Indian Thought.
आकाशवाणी, मुंबई ११-७-७५ (अप्रकाशित)
- ११ जैनधर्म का भारतीय विचारधारा पर प्रभाव—'सुधाबिंदु', नवम्बर '७५
१२. न्यायसपन्न वैभव—अमृतधारा २५-२-७६ (अप्रकाशित)
१३. भारतीय संस्कृतिनो स्रोत—अनेकतामां एकता ४-११-७७ (अप्रकाशित)



सौजन्यमूर्ति पं० मालवणिया का बहुमान

डा० ईश्वर लाल बेव

अनुवादक— डा० रविशंकर मिश्र

गुजरात के लोगों की संस्कृत में रुचि है ? गुजरात में संस्कृत का कोई विद्वान् हो सकता है ? संस्कृत के ज्ञान की वृद्धि अधिकांशतः उत्तर भारत में, थोड़ी बंगाल में, थोड़ी महाराष्ट्र और दक्षिण भारत में हुई, परन्तु इस विषय में गुजरात का नाम भी ले लेते हैं, 'गूर्जराणां मुखे ऋष्टः, शिवोऽपि शवामगत' - गुजरात के लोगों का मुख ऋष्ट है, वे लोग शिव को शव बना डालते हैं। ऐसा आक्षेप प्राचीन काल में गुजरात के लोगों पर था, गुजरात के ब्राह्मण भी संस्कृतज्ञ बहुत कम समझे जाते थे, इसलिए वे उत्तर भारत के ब्राह्मणों की अपेक्षा बहुत निम्न माने जाते थे, उत्तर भारत के इन ब्राह्मणों में से कुछ ब्राह्मणों को यहाँ गुजरात में आने के लिए सोलकी राजाओं ने तैयार किया और इस प्रकार उत्तर भारत के जो ब्राह्मण गुजरात में आये, वे औदीच्य ब्राह्मण कहलाये, उत्तर भारत के ये ब्राह्मण पहले तो आने को तैयार नहीं थे, परन्तु सोलकी राजाओं ने इस विषय में युक्ति से काम लिया, इन्होंने इन ब्राह्मण गुरुओं की पत्नियों को स्वर्णदान दिया तथा गुजरात में उन्हें भूमिदान देने को भी कहा। इस प्रकार इन ब्राह्मण-पत्नियों के आग्रह पर उत्तर भारत के ये ब्राह्मण गुजरात आये, आचार्य हेमचन्द्र ने 'सिद्ध हैम' नामक संस्कृत व्याकरण रचा। कलिकाल सर्वज्ञ इन्होंने उस काल के समग्र ज्ञान के निष्कर्ष रूप संस्कृत में अन्य भी अनेक ग्रंथ लिखे, जिससे काश्मीर व अवन्ती ने गुजरात की संस्कृत विषयक विद्वत्ता को थोड़ा बहुत स्वीकार किया।

अर्वाचीन समय में मणिलाल नभुभाई संस्कृत, वेदान्त और योग के एक प्रखर विद्वान् गिने जाते थे, स्वामी विवेकानन्द इनसे मिलने गुजरात में आये थे। जिस धर्मपरिषद् में स्वामी विवेकानन्द अमरीका गये थे, उसमें जान के लिए इन्हें निमन्त्रण मिला था, परन्तु सयोगवशात् (अनारोग्य और द्रव्य दुर्लभता के कारण) ये वहाँ नहीं जा सके। 'लाइट आफ् एशिया' नामक भगवान् बुद्ध विषयक इस अग्रजी महाकाव्य के सर्जक एडविन आर्नाल्ड स्वयं इनके पास भारतीय धर्म परम्परा के विषय में जानकारी प्राप्त करने हेतु आये थे और नभुभाई ने उन्हें अपने यहाँ पाटल पर बिठाकर खिलाया था। मणिलाल नभुभाई क पश्चात् आनन्दशंकर ने गुजरात के संस्कृत विषयक विद्वत्ता के गौरव को अक्षुण्ण रखा, उनको काशी हिन्दू विश्व-विद्यालय का कुलपति चुना गया। आजकल कुलपति पद हेतु विद्वत्ता बाधक नहीं होती है, कुलपति को सूक्ष्म यन्त्र से अच्छी तरह जाच-परख लिया जाता है, जिससे अमुक मर्यादा से कम विद्वत्ता न हो इसकी पूर्ण जानकारी की जा सके। आनन्दशंकर ने गुजरात की संस्कृत विद्वत्ता का नाम रोशन किया, इनके कुलपति के रूप में चुनाव हेतु गांधी जी ने पं० मालवीय जी से पक्षकश कर थाड़ा सा भाग लिया था। अपने उत्तराधिकारी के रूप में आचार्य आनन्द-शंकर ने काशी हिन्दू विश्वविद्यालय हेतु डा० राधाकृष्णन् की पक्षकश की थी। आचार्य आनन्द-

संकर के पश्चात् काशी हिन्दू विश्वविद्यालय में प० सुखलाल जी ने संस्कृत तथा दर्शन के प्रखर पण्डित के रूप में अपनी विद्वत्ता की परम्परा जारी रखी। प० सुखलाल जी के पश्चात् उनके पट्टशिष्य सभापंडित श्री दलमुखभाई मालवणिया ने संस्कृत-प्राकृत के ज्ञान की ज्योति जलाये रखी। इतने वर्ष बीतने के बाद अब भारत सरकार को उनका सम्मान करने को सूझा है, यह बहुत देर बाद सूझा है, फिर भी आनन्ददायक तो है ही, गुजरात का यह गौरव है कि संस्कृत के प्रकाण्ड पण्डित के रूप में भारत सरकार ने इनको पुरस्कार प्रदान किया है। इस पुरस्कार में ताम्रपत्र के साथ पाँच हजार रुपये वार्षिक पेन्शन समाविष्ट है। पेन्शन तो ठीक ही है, परन्तु सबसे अधिक गौरव का विषय यह है कि संस्कृत ज्ञान के नक्षे में अब गुजरात का नाम भी अंकित हो गया है। श्री दलमुखभाई मालवणिया इस अभिनन्दन तथा अभिवन्दन के सच्चे अधिकारी हैं। वर्तमान में जहाँ संस्कृत के ज्ञान की महिमा निरन्तर क्षीण होती जा रही है, वहाँ संस्कृत के ज्ञान की उस परम्परा को जीवित रखने में उनका विशेष महत्त्व रहा है।

मीराष्ट्र के एक अनाथाश्रम में पला यह बालक अहमदाबाद के एल० डी० इन्स्टीट्यूट ऑफ़ इण्डोलोजी के निदेशक के पद पर पहुँच सका है इस हेतु वे अपनी विद्या-साधना और पुरुषार्थ के आभारी हैं। श्री दलमुखभाई का मूल निवास-स्थान गौराष्ट्र के सुरेन्द्रनगर जिले में आने वाला मायला नामक गाँव है। इनके पूर्व वज्र मालवण में रहते थे, इसी कारण ये मालवणिया कहलाये। ये जति में भावमार तथा धर्म में स्थानकवासी जैन हैं। सन् १९१० में इन्होंने जन्म ग्रहण किया, ये दस वर्ष की अवस्था के ही थे कि इनके पिताश्री डाह्याभाई का स्वर्गवास हो गया। सुरेन्द्रनगर के अनाथाश्रम में रहते हुए इन्होंने अग्रेजी की ५वी कक्षा तक अध्ययन किया। श्री स्थानकवासी जैन श्वेताम्बर कान्फेन्स ने इनको जैन ट्रेनिंग कालेज में अध्ययन हेतु बीकानेर भेजा। इन्होंने अहमदाबाद में पण्डित वेचरदाम जी के पास आगम-ग्रन्थों का अध्ययन किया। रवीन्द्रनाथ टैगोर के शान्ति निकेतन में इन्होंने पालि भाषा और बौद्ध धर्म-शास्त्र का अध्ययन किया। कुछ समय तक इन्होंने बम्बई के 'जैन प्रकाश' के कार्यालय में कार्य किया। सन् १९३४ में पण्डित सुखलाल जी से इनका परिचय हुआ। पण्डित सुखलाल जी के वाचक के रूप में बनारस में रहते हुए ये पण्डित जी के गिष्य बने और जब सन् १९४४ में पण्डित सुखलाल जी काशी हिन्दू विश्वविद्यालय से सेवा-निवृत्त हुये, तब उनके स्थान पर ये जैन चैयर के प्रोफेसर बने। बाद में श्री कस्तूरभाई लालभाई के प्रयासों से स्थापित एल० डी० इन्स्टीट्यूट ऑफ़ इण्डोलोजी, अहमदाबाद के निदेशक के रूप में नियुक्त हुए। सन् १९७६ तक सत्रह वर्ष इन्होंने इस संस्था में निदेशक के रूप में कार्य किया, यह विद्यामन्दिर श्री कस्तूरभाई लालभाई के आर्थिक पुरुषार्थ तथा दूरदर्शिता के कारण ही बन सका परन्तु सच्चे अर्थ में विद्यामन्दिर, श्री दलमुखभाई के कारण ही बन सका। सन् १९७६ में इस संस्था के निदेशक पद से सेवा-निवृत्त हुए, फिर भी उस संस्था के सलाहकार एवं मानद प्राध्यापक के रूप में इस संस्था को इनकी सेवाओं का लाभ मिलता रहा है। उसी मध्य सन् १९६८ में ये कनाडा के टोरेण्टो विश्वविद्यालय में भारतीय दर्शन और विशेषकर बौद्ध दर्शन के अध्यापन हेतु डेढ वर्ष के लिए गये थे।

जैन दर्शन और संस्कृत-प्राकृत ग्रन्थों का उनका अभ्यास गहन एवं तलरूपशी है, इनकी रचि विशेष रूप से दार्शनिक साहित्य की ओर रही है। जैन दर्शन, जैन आगम, भगवान्

महावीर, हिन्दू धर्म आदि विषयों पर इनके दर्जनों गुजराती/हिन्दी ग्रंथ इनके दार्शनिक साहित्य के परिशीलन के निष्कर्ष रूप हैं। जैन धर्म, दर्शन तथा हिन्दू धर्म से सम्बन्धित विभिन्न विषयों पर अलग-अलग समय में इन्होंने सौ से भी अधिक निबन्ध लिखे हैं, इनके हिन्दी और अंग्रेजी में दर्शनशास्त्र विषय से सम्बन्धित निबन्ध विशेष रूप से प्रसिद्ध हुए हैं। पेरिस और बर्लिन में आयोजित गोष्ठियों में इन्होंने भारतीय तत्त्वज्ञान से सम्बन्धित विषयों पर अंग्रेजी में व्याख्यान दिये हैं। इतने प्रकाण्ड पण्डित होते हुए भी उनके सौम्य व्यक्तित्व में उनकी सरलता, निराभिमानवृत्ति तथा सहृदयता सहजतया प्रकाशित हो रही हैं। इनका पाण्डित्य इनके सौजन्य से सुशोभित हो रहा है और इनका सौजन्य इनके पाण्डित्य से सुशोभित हो रहा है।



('प्रबुद्ध जीवन' से साभार अनूदित)

आचारांग एवं कल्पसूत्र में वर्णित महावीर चरित्रों का विश्लेषण एवं उनकी पूर्वापरता का प्रश्न

के० आर० शंकर

भगवान् महावीर की साधना का वर्णन आचारांग के प्रथम श्रुतस्कंध के 'उवहाण' सुक्त में प्राप्त होता है; परन्तु वहाँ पर उनके जीवन के बारे में कोई विशेष सामग्री उपलब्ध नहीं है। उनके जीवन-चरित्र का वर्णन आचारांग के द्वितीय श्रुतस्कंध के 'भावना' नामक अध्याय में और कल्पसूत्र (पर्युषणा-कल्प) में आता है। परम्परा के अनुसार भद्रबाहु ने कल्पसूत्र की रचना की थी। सम्भवतः कल्पसूत्र में भगवान् महावीर के चरित्र को सर्वप्रथम व्यवस्थित रूप देने का प्रयत्न किया गया है। कल्पसूत्र में महावीर-चरित्र विस्तारपूर्वक मिलता है जबकि आचारांग में वह संक्षिप्त रूप में मिलता है। यद्यपि दोनों में समय-समय पर नवीन सामग्री जुड़ती रही है यह उनके अध्ययन से स्पष्ट हो जाता है। कल्पसूत्र की कुछ विस्तृत बातें आचारांग में संक्षिप्त रूप में ली गयी हैं इससे यह भी प्रतीत होता है कि आचारांग के द्वितीय श्रुतस्कंध में वर्णित महावीर-चरित्र का आधार कल्पसूत्र रहा है। कल्पसूत्र के महावीर-चरित्र को प्रामाणिक बनाने के लिए उसे आचारांग में जोड़ा गया होगा क्योंकि जो बातें अगों में नहीं हों वे प्रामाणिक कैसे हो सकती है। यह सब होते हुए भी दोनों ग्रन्थों में महावीर-चरित्र मूल रूप में नहीं रह सका। उसमें समय-समय पर वृद्धि होती रही है। कुछ प्रसंग आचारांग में ही मिलते हैं तो कुछ कल्पसूत्र में ही मिलते हैं। दोनों में समान रूप से उपलब्ध महावीर-चरित्र की भाषाओं में भी कोई ऐमा तथ्य प्राप्त नहीं होता जिनसे उनकी प्राचीनता एवं अर्वाचीनता ज्ञात हो सके और उन्हें एक दूसरे के बाद का कहा जा सके। फिर भी कुछ प्रसंग ऐसे अवश्य हैं जिनसे प्रमाणित होता है कि आचारांग के द्वितीय श्रुतस्कंध के चरित्र वर्णन में कुछ प्राचीन तथ्य सुरक्षित रहे हैं। इसका कारण यह हो सकता है कि कल्पसूत्र का पठन-पाठन बहुत होता रहा है और उसकी प्रतियाँ भी उत्तरोत्तर बहुत लिखी जाती रही हैं अतः उसमें समय-समय पर परिवर्तन आना सहज था जबकि आचारांग के साथ ऐसा नहीं बन सका।

१. (क) महावीर-चरित्र

आचारांग द्वितीय श्रुतस्कंध के अध्ययन १५ एवं कल्पसूत्र में जो सामग्री समान रूप से मिलती है उसका विवरण—

(१) महावीर के जीवन के पाँच प्रसंगों (च्यवन, गर्भापहरण, जन्म, दोक्षा एवं केवल ज्ञान) का हस्तोत्तरा नक्षत्र में होने का उल्लेख और स्वाति नक्षत्र में निर्वाण (आचा० सू० ७३३, कल्पसूत्र १)

(२) आषाढ शुक्ल षष्ठी को देवलोका से देवानंदा के गर्भ में अवतरण और उस समय तीन प्रकार के ज्ञान का होना (७३४/२, ३)

(३) देवानन्दा एवं त्रिशला के गर्भों की अदलाबदली। उस समय भी तीन ज्ञान वाले होने का उल्लेख (७३५/२७, २९, ३०, ३१)

- (४) त्रिशला द्वारा पुत्र जन्म (७३६।९३)
 (५) देवों द्वारा उत्सव (७३७।९४)
 (६) उनके द्वारा अमूल्य वस्तुओं की वर्षा एवं तीर्थंकर का अभिषेक (७३८, ७३९।९५, ९६)
 (७) दशाह मनाना, भोजन समारंभ, दान एवं कुल में वृद्धि होने के कारण वर्धमान नाम-
 करण (७४०।१००-१०३)

(८) उनका काश्यपगोत्र एवं तीन नाम,
 पिता के तीन नाम,
 माता के तीन नाम,

चाचा, भाई, बहिन, पत्नी, पुत्री एवं पौत्री के नामों का उल्लेख (७४३, ७४४।१०४-१०९)

(९) तीस वर्ष का गृहस्थवास, माता-पिता के देवलोक जाने पर अपनी प्रतिज्ञा पूरी होने पर सभी वस्तुओं का त्यागकर एवं दाताओं में विभाजित कर प्रव्रज्या लेना (७४६, ७६६।११०, १११, ११३, ११४)

(१०) मार्गशीर्ष कृष्ण १० को दीक्षा ली (७६६।१११, ११४)

(११) सभी उपसर्गों को सहन किया (७७१।११६)

(१२) संयम, तप, ब्रह्मचर्य, समिति एवं गुप्ति पूर्वक निर्वाणमार्ग में भावना करते हुए विहार करना (७७०।१२०)

(१३) तेरहवें वर्ष में वैशाख शुक्ल दसमी को ऋजुबालिका नदी के किनारे व्यामाक के क्षेत्र में जूम्भिकग्राम के बाहर शालवृक्ष के नीचे केवलज्ञान की प्राप्ति (७७२।१२०)

(१४) सर्व भावों के ज्ञाता बनकर विहार करने लगे (७७३।१२१)

(१५) निर्वाण प्राप्त होने पर देवताओं (द्वारा महिमा) के आगमन से कोलाहल (७७४।१२५)

कल्पसूत्र में प्रकारान्तर से मिलने वाली सामग्री

(१६) जब से भगवान् महावीर गर्भ में आये तब से उस कुल की अमूल्य वस्तुओं के कारण वृद्धि होने लगी (७४०।८५)

[कल्पसूत्र में यह बात मात्र अर्वाचीन हस्तप्रतों में ही मिलती है]

(१७) परिपक्व ज्ञान वाले होने की बात (७४२) कल्पसूत्र (९, ५४, ७६) में स्वप्न के लक्ष्य बतलाते समय कही गयी है ।

१. (ख) शब्दों के क्रम में भेद

तादृश सामग्री मिलते हुए भी दोनों के पाठों में कभी-कभी शब्दों के क्रम में अन्तर है ।

[मूल पाठ कल्पसूत्र का है जब कि आचाराग का पाठ संख्या-क्रम से बताया गया है ।]

(१) क० सू० १	अणते	अणुत्तरे	निष्वाधाए अष्वाधाते	निरावरणे
आचा० ७३३	५	६	३	४
	कसिणे	पडिपुन्ने	केवलवरनाणदंसणे	
	१	२	७	
	समुप्यन्ने	साइणा	परिनिब्बुए	भगवं
	८	९	११	१०

(२) क० सू० २

आचा० ७३४ के क्रम में बहुत अन्तर है।

(३) क० सू० ३

आचा० ७३४ चइस्सामि ति जाणइ, चयमाणे न जाणइ, चुए मि ति जाणइ।

(४) क० सू० ९३

आचा० ७३६ जे से गिम्हाण पढमे मासे दोच्चे पक्खे

चित्तमुद्धे तस्स ण चित्त मुद्धस्स तेरसीदिबत्तेण तेरसीपक्खेण

१४ १५ १६ १७ १८

(तेरसीपक्खेण) नवण्हं मासाणं पड्डियुवाणं

१ २ ३

अद्धट्टुमाण य राइदियाणं विइक्कंताणं पुव्वरत्तावरत्त-

४ ५ ६

कालसमयसि हत्थुत्तराहि नक्खत्तेणं जोगमुवागएणं जोगोवगतेणं

१९ २० २१

आरोगा आरोगं (अरोगा अरोगं) दारयं

२२ २३

पयाया (पसूया)।

२४

(५) क० सू० १२० के क्रम में काफी अन्तर है।

आचा० ७७२

१. (ग) भाषा सम्बन्धी तुलना

जो जो प्रकरण दोनो ग्रन्थों में समान रूप से मिलते हैं उनकी भाषा का अध्ययन करने पर दोनों की भाषा में प्राचीनता-अर्वाचीनता का भेद नजर नहीं आता है।

प्रथमा एक० व० के लिए 'ए' विभक्ति, सप्तमी ए० व० के लिए 'ए और अंसि', भविष्य-काल के लिए 'स्स' विकरण, 'भू' धातु के 'भव' एवं 'हो' रूप एवं संबन्धक भूत कृदन्त के लिए प्रमुक् 'त्ता, च्वा, ट्ठु' प्रत्ययों के अनुपात में कोई खास अन्तर मालूम नहीं होता है अतः दोनों ग्रंथों के मूल पाठ की रचना सामान्यतः एक समान लगती है। ध्वनि परिवर्तन एवं प्रत्ययों की दृष्टि से कुछ रूप आचाराग में तो कुछ रूप कल्पसूत्र में प्राचीन मालूम होते हैं।

प्राचीन रूप

(आचाराग)

गोत्तस्स (७३४)

असुभाणं, सुभाणं (७३५)

चेत्तमुद्धे (७३६)

नामधेज्जा (७४४)

दातारेसु (७४६)

अर्वाचीन रूप

(कल्पसूत्र)

गुत्तस्स (३)

असुहे, सुहे (२७)

चित्तमुद्धे (९३)

नामधेज्जा (१०४, १०८)

दायारेहि (१११)

(कल्पसूत्र)	(आचारांग)
इमोसे (२)	इमाए (७३४)
यावि होत्था (३,३१)	यावि होत्था (७३४, ७३५, ७३७, ७४४)
	(कल्पसूत्र में भी 'यावि होत्था' का प्रयोग है २९,९४.)
भगिणी (१०७)	भङ्गी (७४४)

२ (क) आचारांग में उपलब्ध ऐसे प्रसंग जो कल्पसूत्र के महावीर-चरित्र में मिलते ही नहीं हैं—

(१) पंच धात्रियों द्वारा संवर्धन करना । (७४१)

(२) प्रव्रज्या धारण करने के पहले आसक्ति रहित एवं संयमपूर्वक (अप्युस्तुयाइचाए विहरति) पचेन्द्रिय भोगो का सेवन किया । (७४२)

(३) भगवान् के माता-पिता पाश्चापत्यी थे और वे महर्षिबदेह मे सिद्ध होंगे । (७४५)

(४) एक सवत्सर तक दान दिया और अभिनिष्क्रमण के अभिप्राय वाले हुए । (७४६) कल्प-सूत्र (१११) के अनुसार एक वर्ष की अवधि तक दान देने का उल्लेख नहीं है और अभिनिष्क्रमण के अभिप्राय वाले होने का भी उल्लेख नहीं है । उसमे तो ऐसा कहा गया है कि भगवान् ने अपने ज्ञान एवं दर्शन से जब जाना कि निष्क्रमण-काल आ गया है तब दीक्षा ले ली ।

(५) दीक्षा के अवसर पर वैभ्रमण देव द्वारा भगवान् द्वारा त्यक्त आभरण-अलंकारो को ग्रहण करना एवं शक्रेन्द्र द्वारा लोच किये हुए केशो को क्षीरोद सागर ले जाना । (७६६)

(६) चारित्र्य धारण करते ही मनःपर्यय ज्ञान का होना । (७६९)

(७) मनःपर्ययज्ञान होने के बाद ऐसा पहले से ही अभिग्रह धारण करना कि बारह वर्ष तक देव-मनुष्य-तिर्यक् कृत उपसर्गां कां सम्यक् पूर्वक सहन कलेंगा । (७६९)

(८) दीक्षा के दिन शाम को कर्मारग्राम विहार करना (७७०) जो कि यह पाठ सभी प्रतों मे नहीं मिलता है ।

(९) केवलज्ञान होने पर भगवान् ने प्रथम देवताओं को और बाद मे मनुष्यों को धर्मोपदेश दिया । (७७५)

इतना तो स्पष्ट है कि ये प्रसंग कल्पसूत्र की रचना के बाद आचारांग के इस महावीर-चरित्र मे आये हैं अन्यथा उनका उल्लेख कल्पसूत्र में भी हुआ होता ।

इन सब अतिरिक्त प्रसंगों से महान व्यक्ति को महत्ता का संवर्धन किया गया है जो सभी महान व्यक्तियों के साथ होता है । इन बातों से कुल का वैभव बढ़ाया गया और उसका एक पूर्व-तीर्थकर के साथ पहले से ही सम्बन्ध स्थापित किया गया, त्याग और दान की महिमा बढ़ायी गयी, बचपन से ही वैराग्य की भावना बतायी गयी, संकल्प एवं सहनशक्ति को महत्त्वपूर्ण स्थान दिया गया, दिव्य तत्त्वों का समावेश किया गया एवं चतुर्थ ज्ञान की कमी की पूर्ति की गयी ।

२ (ख) कुछ ऐसे उल्लेख जिनका स्पष्टीकरण कल्पसूत्र के महावीर-चरित्र के बिना नहीं हो सकता

(१) एक अनुकम्पाघारी देव ने [‘जायमेय’ तिकटट्ट] यही आचार, कर्त्तव्य या रिवाज है ऐसा सोचकर गर्भों की अदलाबदली की (७३५)। यह आचार क्या है। उसके बारे में कहीं पर कुछ भी नहीं कहा गया है जबकि कल्पसूत्र (२०) में बड़े ही विस्तार के साथ समझाया गया है कि महान पुत्रव श्राह्मण कुल मे जन्म नहीं लेते है और शम्भेन्द्र का यह कर्त्तव्य है कि गर्भ का किसी उच्च कुल में स्थानान्तर करें।

(२) दीक्षा लेते समय अपनी प्रतिज्ञा पूर्ण होने (ममत्त पदण्णे) का उल्लेख है (७४६)। यह प्रतिज्ञा क्या थी? इसका उत्तर कल्पसूत्र (८७-९०) में मिलता है वहाँ पर गर्भ में ही भगवान् महावीर यह अभिग्रह धारण करते हैं कि माता-पिता के जीवन काल मे प्रव्रज्या धारण नहीं करेगा।

स्पष्ट है कि कल्पसूत्र में इन बातों के आने के बाद इन्हे आचाराग मे जाड़ा गया है।

२ (ग) कल्पसूत्र से भेद रखने वाले तथ्य

(१) आचाराग (७३५) गर्भ का अपहरण हो रहा है इस बात को जानते थे। कल्पसूत्र (३१) के अनुसार इसे नहीं जानते थे।

(२) आचाराग मे नत्तुई (दौहित्री) कोसिय गोत्त की कही गयी है (७४४) जबकि कल्पसूत्र मे वह कासथी गोत्त की कही गयी है (१०९)।

(३) प्रव्रज्या धारण करने से पहले षष्ठ भक्त का त्याग किया और एक शाटक ग्रहण करके लोच किया (७६६)। कल्पसूत्र के अनुसार लोच करने के बाद षष्ठ भक्त का त्याग किया और एक देवदूष्य ग्रहण किया (११४)।

२ (घ) आचाराग में बाब में जोड़े गये पाठ या बबले हुए तथ्य

(१) भगवान् गर्भावस्था मे ही तीनो बातो को जानते है (तिण्णाणोवगते) (७३४)। इसमे से एक ‘चयमाणे ण जाणति’ कल्पसूत्र मे भी आता है परन्तु आचाराग मे इसके साथ स्पष्टीकरण सम्बन्धी यह पाठ आता है कि च्यवन काल इतना सूक्ष्म होता है कि च्यवन की घटना जानी नहीं जा सकती। यह स्पष्टीकरण कल्पसूत्र मे नहीं है। स्पष्ट है कि आचाराग मे ‘सुहृमे ण से काले पण्णत्ते’ पाठ बाद मे जुड़ा है।

(२) जन्म (७३६) देवताओं द्वारा उत्सव, तीर्थकर का अभिषेक एवं कौतुककर्म के बाद ऐसा वर्णन है कि जब भगवान् महावीर गर्भ मे आये तब से कुल मे सभी तरह से अभिवृद्धि होने लगी थी। वास्तव मे यही बात जन्म के पहले आनी चाहिए थी क्योंकि नामकरण के समय (७४०) यही बात पुनः दुहरायी गयी है कि इसी कारण से उनका नाम वर्धमान रखा गया।

अतः उपरोक्त पाठ बाद मे जोड़े गये हैं यह बिल्कुल स्पष्ट है।

२ (ङ) ग्रन्थ पाठों में वृद्धि—

(१) कल्पसूत्र मे माहणकुण्डगाम एवं खत्तिय कुण्डगाम (२,१०) ऐसा उल्लेख आता है जब कि आचाराग मे उन्हें दाहिणमाहण कुण्डपुर एवं उत्तरखत्तिय कुण्डपुर कहा गया है (७३४-७३५)।

(२) पंचमूर्च्छिलोच करने के बाद सिद्धों को नमस्कार करना और सर्व पापकर्म अकरणीय है ऐसा सोचकर 'सामायिक चारित्र' धारण करना ये (७६६) दोनों बातें कल्पसूत्र (११४) में नहीं आती हैं। कल्पसूत्र में तो मुंडन करवाकर अगार से अनगार बनने का ही उल्लेख है जो कल्पसूत्र के सूत्र १ में भी प्रारम्भ में उल्लिखित है और वैसे ही उल्लेख आचारंग में भी प्रारम्भ में (७३३) आता है। आचारंग में आगे सू० ७६९ में जब उन्हें मनःपर्यय ज्ञान होता है तब 'सामायिक युक्त क्षायोपशमिक चारित्र' का उल्लेख है।

(३) हृत्पुत्तराहिं और मुडे भविता (७३३) के बीच 'सव्वतो सव्वत्ताए' का पाठ अधिक है।

(४) महाविजयसिद्धत्थपुत्तरवरपुडरीयदिसासोवत्थियवद्धमाणातो महाविमाणाओ कुते (७३४) (रेखांकित पाठ अधिक है)।

(५) जन्म के समय जो वर्षा हुई उसमें अमृतवास का उल्लेख कल्पसूत्र में नहीं है (७३८)।

(६) प्रज्जया का लोच करते समय सिंहासन पर एवं पूर्व दिशा की ओर मुख करके बैठने का उल्लेख कल्पसूत्र में नहीं है (७६६)।

(७) केवलज्ञान के समय 'ज्ञानतरियाए वट्टमाणस्स' (कल्पसूत्र १२०) के बदले आचारांग (७७२) 'सुकक्षाणतरियाए वट्टमाणस्स' में आता है।

(८) उद्धं जाणु अहो सिरस' (७७२) का उल्लेख कल्पसूत्र में नहीं है।

(९) ऋजुवालिका के मात्र तीर के बदले उसे उत्तर कूल (७७२) कहा गया है।

(१०) चैत्य के आसपास के बदले उत्तर-पूर्व दिशा भाग (७७२) कहा गया है।

२ (ब) आचारंग में देव-कृत्य का सारा का सारा प्रसंग बाद में जोड़ा गया है

(१) यह पहले ही स्पष्ट कर दिया गया है कि एक वर्ष तक दान करने का एव अभिनिष्क्रमण के अभिप्राय वाले हुए ये दोनों बातें बाद में जोड़ी गयी हैं। इसके बाद में आने वाली सारी सामग्री (सू० ७४७ से ७६५, जिसमें बढ़ा-चढ़ा तथा कभी-कभी अलकृत वर्णन है) भी बाद में जुड़ी है। उसमें १७ गाथाएँ हैं जिनकी भाषा अर्धभागधी न होकर महाराष्ट्री है एव उनका छन्द विकसित गाथा छन्द है। (ये गाथाएँ निर्युक्ति एव विशेषावश्यकभाष्य में भी मिलती हैं) इन गाथाओं के अलावा जो गद्यांश है और उसमें जो वर्णन उपलब्ध है यह कल्पसूत्र (११०-११४) में नहीं मिलता है। इसमें सभी देवताओं का आगमन, शक्रेन्द्र द्वारा दिव्य सिंहासन की रचना, भगवान् का अभिषेक, उन्हें आमूषणों से सजाना, शिविका में देवेन्द्रों द्वारा चंवर बुलाना इत्यादि मिलता है।

सूत्र ७६७ एवं ७६८ की दो गाथाएँ भी इसी प्रकार बाद में जोड़ी गयी प्रतीत होती हैं। उनमें कहा गया है कि जब भगवान् ने चारित्र्य धारण किया तब देवों एवं मनुष्यों का घोष शान्त हो गया था तथा देवों के द्वारा उपदेश सुना गया जो कि दीक्षा लेने के ठीक पश्चात् तथा केवल ज्ञान को प्राप्ति के पूर्व की घटना है और उस पद्य में (कुछ पाठ रह गया हो ऐसा लगता है) त्रुटियाँ भी हैं। कल्पसूत्र में ऐसे उल्लेख नहीं हैं।

(३) इसी देव-कृत्य एवं देव-महिमा के प्रसंग पर भगवान् महावीर को तीर्थंकर कहा गया है (७५०)। वैसे ही कल्पसूत्र में भी जो बाद का पाठ है वहाँ (सू० २) उन्हें धरम तीर्थंकर कहा गया

है। अन्य जगह पर मूल पाठ में तीर्थंकर शब्द नहीं है, सब जगह उन्हें 'समणे भगवं महावीरे' कहा गया है। दोनों ही चरित्रों में केवल-ज्ञान होने के बाद भी उन्हें 'जिन' ही कहा गया है (आचारांग ७७३, कल्पसूत्र १२१)।

आचारांग की इस सामग्री में समास-बहुलता एवं काव्यात्मक कृत्रिम शैली के दर्शन होते हैं। उदाहरणार्थ—सिंहासन, शिविका, वनसंख आदि के वर्णन ७४७-७६५।

२. (ब) आचाराङ्ग के कुछ पाठों की अस्पष्टता एवं व्याकरण सम्बन्धी त्रुटियाँ

(१) समणे भगवं महावीरे अण्कंपएण देवेणं...कुच्छिसि गम्भं साहरति (७३५)। 'साहरति' के स्थान पर 'साहरिते' होना चाहिए ऐसा सम्पादक ने भी सूचित किया है।

(२) तं ण राइं देवेहि देवीहि य.....उप्पिजलमभूते यावि होत्था (७३७)। यावि के पहले 'बरने के अर्थ वाला' कोई रूप आना चाहिए था। कल्पसूत्र में (१४) ऐसा पाठ है—'सा ण रयणी...उप्पिजलमाणभूया होत्था' जो व्याकरण की दृष्टि से शुद्ध है।

(३) सूत्र ७७२ में 'गिम्हाणं बोसे मासे' पाठ आया है कल्पसूत्र में (१२०) 'दोचे मासे' आता है। यहाँ सम्पादक ने कोई स्पष्टीकरण नहीं दिया है।

३ (क) कल्पसूत्र में उपलब्ध परन्तु आचारांग में अनुपलब्ध सामग्री

(१) तेईस तीर्थंकरों के पश्चात् चरम तीर्थंकर के रूप में पूर्व तीर्थंकरों के निर्देश के अनुसार गर्भ में अवतरण (२)

(२) गर्भधारण करते समय देवानन्दा द्वारा चौदह स्वप्न देखना; त्रिशला द्वारा भी उसी प्रकार स्वप्न-दर्शन (३२-८३); (पति को सूचित करना एवं पति द्वारा स्वप्न फल कहना (६-१२), स्वप्नों का विस्तृत वर्णन, स्वप्नलक्षण पाठकों से उनके फल-विषयक जानकारी प्राप्त करना) [स्वप्न विषयक वर्णन बाद में जोड़ा गया है ऐसा पूज्य मुनि श्रीपुण्यविजयजी का स्पष्ट अभिप्राय है]

(३) गर्भापहरण के बाद सिद्धार्थ के घर में देवताओं द्वारा बहुमूल्य निधान लाना (८४)।

(४) माता पर अनुकम्पा लाकर भगवान् महावीर द्वारा गर्भ में हलन-चलन बन्द कर देना और फिर अभिग्रह धारण करना कि माता-पिता के जीते प्रब्रज्या धारण नहीं करूँगा (८७-९१) (आचारांग में मात्र प्रतिज्ञा पूरी होने का उल्लेख है)।

(५) कुण्डपुर को सजाने का वर्णन, नामकरण के अवसर पर दसाह मनाने का लम्बा वर्णन (९६-९९)।

(६) गुरुजनों की आज्ञा लेकर प्रब्रज्या धारण करना (११०)।

(७) वर्षाधिक समय तक जीवर रखना, बाद में 'अचेल पाणि-पडिग्गह' बनना (११५)।

(८) इसके पश्चात् जो सामग्री मिलती है वह आचारांग में नहीं दी गयी है—

गाँव और नगर में ठहरने की मर्यादा, वर्षावास एवं स्थलों का उल्लेख, इन्द्रभूति शौतम को केवल-ज्ञान, मल्लवियों एवं लिच्छवियों द्वारा द्रव्योद्योत करना, भविष्यवाणी इत्यादि (११७-१४७)।

(९) आचारांग के महावीर-चरित्र के साथ तुलना करने पर ये सब प्रसंग बाद में जुड़े हैं ऐसा स्पष्ट मालूम होता है।

(१०) इनके अलावा शक्रेन्द्र द्वारा की गई स्तुति (१३-१६), उनके द्वारा यह विचार करना कि तीर्थंकर ऐसे कुल में जन्म ले हो नहीं सकते और हरिणगमेसि की नियुक्ति करके गर्भ का अपहरण करवाने तक का प्रसंग (१७-२८) बाद में जोड़ा गया है। इतने लम्बे वर्णन के बाद जिसमें गर्भापहरण हो जाता है कल्पसूत्र के सूत्र ३० में गर्भापहरण किये जाने की बात संक्षेप में फिर से कही गयी है। इससे मालूम होता है कि सूत्र ३० में उपलब्ध सामग्री का ही विस्तारपूर्वक वर्णन बाद में १७ से २८ सूत्रों में किया गया है। इसी सूत्र ३० की सामग्री आचारांग के सूत्र ७३५ में भी वैसी ही मिलती है। अतः स्पष्ट है कि विस्तृत वर्णन बाद का है।

(११) सामान्य शाटक के बदले में देव-दृष्य का उल्लेख (११४), उन्हे तेलोककनामग और धम्मवर चक्रवर्ती कहना (१), एक अनुकम्पक देव के बदले शक्रेन्द्र एवं हरिणगमेसि को गर्भापहरण के साथ जोड़ना (१७-२८) जन्म के समय अमूल्य वस्तुओं की वर्षा राजभवन में ही करवाना (१०९), अपहरण के समय 'अप्पाबाहं अप्पाबाहेणं' का उल्लेख (३०) एवं जन्म के समय 'पुञ्जरावरत्तकाल-समयसि' (३०, ९३) का उल्लेख, जन्म के समय पर अनेक वस्तुओं की वर्षा (९५) और गर्भ में आने पर समृद्धि में अनेक अधिक वस्तुओं का जुड़ना (८५), महावीर के विशेषणों में वृद्धि (११०, १२०) दीक्षा के समय देवों और लोगों द्वारा स्तुति एवं प्रशंसा का प्रकरण (११०-११३)।

ये सब बातें आचारांग में उपलब्ध नहीं हैं और कल्पसूत्र में भी बाद में जोड़ी गई हैं।

३. (ख) भाषा में त्रुटियाँ

(१) समणे भगव महावीरे' ..

आरोगा आरोग दारयं पयाया—९३

३. (ग) समास युक्त एवं कृत्रिम शैली होने के कारण निम्न प्रसंग बाद में जुड़े हैं ऐसा स्पष्ट है।

गर्भापहरण का प्रसंग (१३-१५)

पायनगृह (३३)

स्वप्नों के वर्णन (३४-४७)

अट्टनशाला, मज्जनगृह, उपस्थानशाला,

स्वप्न पाठकों द्वारा स्वप्न-फल कहना (६३-७६)

जन्मोत्सव मनाता (९७-९९)

दीक्षा के लिए प्रस्थान (११३)

विहार काल में भगवान् महावीर की सहिष्णुता (११७-११९)

४. उपसंहार

कल्पसूत्र एवं आचारांग के महावीर-चरित्र में समय-समय पर वृद्धि एवं परिवर्तन होते हुए भी आचारांग में कुछ मूल बातें सुरक्षित रही हैं जो कल्पसूत्र से प्राचीन लगती हैं और वे इस प्रकार हैं—

आचारांग एवं कल्पसूत्र में वर्णित महावीर-चरित्रों का विश्लेषण एवं उनकी पूर्वापरता का प्रश्न ९

(१) आचारांग में कुण्डपुर (७३४, ७३५, ७३३) को एक संनिवेश कहा गया है जब कि कल्पसूत्र में उसे (२, १५, १९, २३, २५, २७, ३०) एक नगर कहा गया है।

(२) आचारांग में गर्भापहरण के साथ (७३५) मात्र एक अनुकम्पक देव जुड़ा हुआ है जब कि कल्पसूत्र में इस देव को हरिणोगमैसि (१७-२८) कहा गया है और इस कार्य के साथ शक्रन्द्र को भी जोड़ दिया गया है। हरिणोगमैसि का यह वर्णन भगवतीसूत्र में (सू० १,७) आता है।

(३) आचारांग में प्रव्रज्या के समय एक शाटक ग्रहण (७६६) करने का उल्लेख है जब कि कल्पसूत्र में (११४) उसके साथ दिव्यता जोड़ कर उसे देवदूष्य कहा गया है। आचारांग प्रथम श्रुतस्कन्ध के उवहाणसुत्त (२५५) में भी देवदूष्य का उल्लेख नहीं है (गो चैविमेण वत्थेण पिहिससामि) परन्तु वस्त्र का ही उल्लेख है [आचारांग के अनुसार (७६६) एक शाटक ग्रहण करके दीक्षा के समय सभी आभरण-अलंकारों का त्याग करते हैं। बाद में कहीं पर भी उस शाटक का उल्लेख नहीं आता है इससे ऐसा अनुमान हो सकता है कि दीक्षा के कुछ समय बाद उस शाटक को भी त्याग दिया होगा। उवहाणसुत्त (२५७, २७५) के अनुसार उसे वर्षाधिक रखा था। कल्पसूत्र (११५) के अनुसार देवदूष्य को एक वर्ष के बाद छोड़ दिया था।]

(४) इन तथ्यों के आधार से कहा जा सकता है कि सभी परिवर्तनों के बावजूद भी आचारांग के द्वितीय श्रुतस्कन्ध का महावीर-चरित्र आचारांग के प्रथम श्रुतस्कन्ध के मूल के नजदीक प्रतीत होता है। कल्पसूत्र का महावीर-चरित्र चाहे प्रथम स्थिति में आचारांग के द्वितीय श्रुतस्कन्ध के महावीर-चरित्र का आधार रहा हो, किन्तु बाद में उसमें बहुत अधिक जोड़ दिया गया है और इस प्रकार वह अपने मूल रूप में स्थित नहीं रह सका।

(५) महावीर-चरित्र : संभावित विकास

मूल प्रसंग १ से ५ एवं दोनों ग्रन्थों में विकसित सामग्री

आचारांग

कल्पसूत्र

(१) गर्भ में अवतरण

(क) कुल की समृद्धि में वृद्धि होना।

(क) तेईस तीर्थकरों के बाद,

(ख) पूर्व तीर्थकरों के निर्देशानुसार,

(ग) चरम तीर्थकर के रूप में गर्भ में आना,

(घ) कुल की समृद्धि में वृद्धि होना [आचारांग के बाद कल्पसूत्र में जुड़ा होगा क्योंकि अर्वाचीन प्रती में ही यह बात मिलती है।]

(ङ) स्वप्न-दर्शन

(च) स्वप्न-वर्णन [स्वप्न-दर्शन के बाद यह जोड़ा गया होगा।]

(२) गर्भ का अपहरण

(क) एक अनुकम्पक देव द्वारा अपहरण ['जीयमेयं' शब्द कल्पसूत्र से लिया गया] ।

(ख) दीक्षा लेते समय प्रतिज्ञा पूरी होने का उल्लेख मात्र [माता-पिता के जीवन काल में दीक्षा नहीं लेने की यह बात कल्पसूत्र से ली गयी है] ।

(क) 'जीयमेयं का वर्णन

(ख) शक्रेन्द्र एवं हरिणेगमेसि देव को इस घटना के साथ जोड़ना [यह आचारांग के बाद की सामग्री मालूम होती है] ।

(ग) शक्रेन्द्र द्वारा स्तुति ।

(घ) देवताओं द्वारा सिद्धार्थ के घर बहुमूल्य निधान लाना (स्वतन्त्र) ।

(ङ) अनुकम्पावश गर्भ में हलन-चलन बन्द करना ।

(च) माता-पिता के जीवन काल में दीक्षा नहीं लेने का अभिग्रह धारण करना ।

(३) नामकरण

(क) दशाह का उल्लेख मात्र ।

(ख) पाँच धात्रियों द्वारा संवर्धन ।

(ग) परिपक्व ज्ञान वाले होना ।

(घ) आसक्ति रहित पंचेन्द्रिय भोगों का सेवन संयम-पूर्वक करना ।

(ङ) माता-पिता को पार्श्वपत्नी कहना (स्वतन्त्र) ।

(च) एक संवत्सर तक दान देना ।

(छ) दीक्षा लेने के अमिप्राय वाले होना ।

(ज) इसके बाद देवों द्वारा महिमा ।

(४) प्रव्रज्या

(क) एक शाटक ग्रहण करके प्रव्रज्या धारण करना ।

(क) नामकरण के अवसर पर दशाह मनाने का लम्बा वर्णन ।

(ख) उस समय नगरी को सजाना ।

(ग) परिपक्व ज्ञान वाले होने की यह बात स्वप्न-फल बताते समय स्वप्न-वर्णन में कह दी गयी है ।

(क) गुरुजनों की आज्ञा लेकर दीक्षा ग्रहण करना (स्वतन्त्र) ।

आचाराग एवं कलासूत्र मे बणित महावीर-चरित्रो का विदलेषग एवं उनकी पूर्वापरता का प्रदन ११

- (ख) वैश्रमण एवं शक्रेन्द्र द्वारा आभरण एवं केश-ग्रहण करना ।
- (ख) शाटक के बदले देवदूष्य का उल्लेख ।
- (ग) उस अवसर पर मनःपर्ययज्ञान का होना ।
- (ग) वर्षाधिक चीवर धारण कर बाद में उसका त्याग ।
- (घ) बारह वर्ष तक उपसर्ग सहन करने की प्रतिज्ञा धारण करना ।
- (५) केवल ज्ञान
- (क) प्रथम उपदेश पहले देवताओं को और बाद मे मनुष्यों को देना ।



अहमदाबाद

अन्तकृद्दशा की विषय वस्तु : एक पुनर्विचार

श्री० सागरमल जैन

अन्तकृद्दशा जैन अग-आगमो का अष्टम अंगसूत्र है। स्थानांगसूत्र में इसे दश दशाओं में एक बताया गया है। अन्तकृद्दशा की विषयवस्तु से सम्बन्धित निर्देश श्वेताम्बर आगम साहित्य में स्थानांग, समवायांग, नन्दीसूत्र में तथा दिगम्बर परम्परा में राजवार्तिक, धवला तथा जयधवला में उपलब्ध है।

अन्तकृद्दशा का वर्तमान स्वरूप

वर्तमान में जो अन्तकृद्दशा उपलब्ध है उसमें आठ वर्ग हैं। प्रथम वर्ग में गौतम, समुद्र, मागर, गम्भीर, स्तिमित, अचल, काम्पित्य, अक्षोभ, प्रसेनजित और विष्णु ये दस अध्ययन उपलब्ध हैं। द्वितीय श्रुतस्कन्ध में आठ अध्ययन हैं इनके नाम हैं—अक्षोभ, सागर, समुद्र, हिमवन्त, अचल, धरन, पूरन और अभिचन्द्र। तृतीय वर्ग में निम्न तेरह अध्ययन हैं—(१) अनीयस कुमार, (२) अनन्तसेन कुमार, (३) अनिहत कुमार, (४) विद्वत् कुमार, (५) देवयश कुमार, (६) शत्रुसेन कुमार, (७) सारण कुमार, (८) गज कुमार, (९) सुमुख कुमार, (१०) दुर्मूल कुमार, (११) कूपक कुमार, (१२) दारुक कुमार, (१३) अनादृष्ट कुमार। इसी प्रकार चतुर्थ वर्ग में निम्न दस अध्ययन हैं—(१) जालि कुमार, (२) मयालि कुमार, (३) उबयालि कुमार, (४) पुष्यसेन कुमार, (५) वारिषेण कुमार, (६) प्रद्युम्न कुमार, (७) शाम्ब कुमार (८) अनिरुद्ध कुमार, (९) सत्यनेमि कुमार और (१०) दृढनेमि कुमार। पंचम वर्ग में दस अध्ययन हैं जिनमें आठ कृष्ण की प्रधान पत्नियों और दो प्रद्युम्न की पत्नियों से सम्बन्धित हैं। प्रथम वर्ग से लेकर पाँचवें वर्ग तक के अधिकांश व्यक्तिक कृष्ण के परिवार से संबन्धित हैं और अरिष्टनेमि के शासन में हुए हैं। छठे, सातवें और आठवें वर्ग का सम्बन्ध महावीर के शासन से है। छठे वर्ग के निम्न १६ अध्ययन बताये गये हैं—(१) मकाई, (२) किंकम, (३) मुद्गरपाणि, (४) काश्यप, (५) क्षेमक (६) धृतिधर, (७) कैलाश, (८) हरिचन्दन, (९) वारत्त, (१०) सुदर्शन, (११) पुष्यभद्र, (१२) सुमनभद्र, (१३) सुप्रतिष्ठित, (१४) मेघकुमार, (१५) अतिमुक्त कुमार और (१६) अलङ्क (अलक्षय) कुमार। सातवें वर्ग में १३ अध्ययनों के नाम निम्न हैं—(१) नन्दा, (२) नन्दवती, (३) नन्दोत्तरा, (४) नन्दश्रेणिका, (५) मरुता, (६) सुमरुता, (७) महा-मरुता, (८) मरुदेवा, (९) भद्रा, (१०) सुभद्रा, (११) सुजाता, (१२) सुमनायिका, (१३) भूतदत्ता। आठवें वर्ग में कालो, सुकाली, महाकाली, कृष्णा, सुदर्शना, वीरकृष्णा, रामकृष्णा, कमसेनकृष्णा और महासेनकृष्णा इन दस श्रेणिक की पत्नियों का उल्लेख है। उपर्युक्त सम्पूर्ण विवरण को देखने से केवल किंकम और सुदर्शन ही ऐसे अध्याय हैं जो स्थानांग में उल्लिखित विवरण से नाम साम्य रखते हैं, शेष सारे नाम भिन्न हैं।

अन्तकृद्दशा की विषयवस्तु सम्बन्धी प्राचीन उल्लेख

स्थानांग में हंमें सर्वप्रथम अन्तकृद्दशा की विषयवस्तु का उल्लेख प्राप्त होता है। इसमें अन्तकृद्दशा के निम्न दस अध्ययन बताये गये हैं। नमि, मार्तग, सोमिल, रामगुप्त (रामपुत्र), सुदर्शन

जमाली, भयाली, किंकम, पल्लेतेतीय और फालअम्बपुत्र'। यदि हम वर्तमान में उपलब्ध अन्तःकृद्दशा को देखते हैं तो उसमें उपर्युक्त दस अध्यायों में केवल दो नाम सुदर्शन और किंकम उपलब्ध हैं।

समवायांग में अन्तःकृद्दशा की विषयवस्तु का विवरण देते हुए कहा गया है कि इसमें अन्तःकृत जीवों के नगर, उद्यान, चैत्य, वनखण्ड, राजा, माता-पिता, समवसरण, धर्माचार्य, धर्मकथा, इह लोक और परलोक की ऋद्धि विशेष, भोग और उनका परित्याग, प्रव्रज्या, श्रुतज्ञान का ध्यान, तप तथा क्षमा आदि बहुविध प्रतिमाओं, सत्रह प्रकार के संयम, ब्रह्मचर्य, आर्किकच्य, समिति, गुप्ति, अप्रमाद, योग, स्वाध्याय और ध्यान सम्बन्धी विवरण हैं। आगे इसमें बताया गया है कि इसमें उत्तम, संयम को प्राप्त करने तथा परिग्रहों के जोतने पर चार कर्मों के क्षय होने से केवलज्ञान की प्राप्ति किस प्रकार से होती है इसका उल्लेख है साथ ही उन मुनियों की श्रमण पर्याय, प्रायोपगमन, अनशन, तप और रजप्रवाह से युक्त होकर मोक्षसुख को प्राप्त करने सम्बन्धी उल्लेख हैं। समवायांग के अनुसार इसमें एक श्रुतस्कन्ध, दस अध्ययन और सात वर्ग बतलाये गये हैं। जबकि उपलब्ध अन्तःकृद्दशा में आठ वर्ग हैं अतः समवायांग में वर्तमान अन्तःकृद्दशा की अपेक्षा एक वर्ग कम बताया गया है। ऐसा लगता है कि समवायांगकार ने स्थानांग की मान्यता और उसके सामने उपलब्ध ग्रन्थ में एक समन्वय बैठाने का प्रयास किया है। ऐसा लगता है कि समवायांगकार के सामने स्थानांग में उल्लिखित अन्तःकृद्दशा लुप्त हो चुकी थी और मात्र उसमें १० अध्ययन होने की स्मृति ही शेष थी तथा उसके स्थान पर वर्तमान उपलब्ध अन्तःकृद्दशा के कम से कम सात वर्गों का निर्माण हो चुका था।

नन्दीसूत्रकार अन्तःकृद्दशा के सम्बन्ध में जो विवरण प्रस्तुत करता है वह बहुत कुछ तो समवायांग के ममान ही है किन्तु उसमें स्पष्ट रूप से इसके आठ वर्ग का उल्लेख प्राप्त है। समवायांगकार जहाँ अन्तःकृद्दशा की दस समुद्देशन कालों की चर्चा करता है वहाँ नन्दीसूत्रकार उसके आठ उद्देशन कालों की चर्चा करता है। इस प्रकार यह स्पष्ट है कि वर्तमान में उपलब्ध अन्तःकृद्दशा की रचना समवायांग के काल तक बहुत कुछ हो चुकी थी और वह अन्तिम रूप से नन्दीसूत्र की रचना के पूर्व अपने अस्तित्व में आ चुका था। स्वैताम्बर परम्परा में उपलब्ध तीनों विवरणों से हमें यह ज्ञात होता है कि स्थानांग में उल्लिखित अन्तःकृद्दशा प्रथम संस्करण की विषयवस्तु किस प्रकार से उससे अलग कर दी गई और नन्दीसूत्र के रचना काल तक उसके स्थान पर नवीन संस्करण किस प्रकार अस्तित्व में आ गया।

यदि हम दिग्म्बर साहित्य को दृष्टि से इस प्रश्न पर विचार करें तो हमें सर्व प्रथम तत्त्वार्थ-वार्तिक में अन्तःकृद्दशा की विषयवस्तु से सम्बन्धित विवरण उपलब्ध होता है। उसमें निम्न दस अध्ययनों की सूचना प्राप्त होती है—नमि, मातंग, सोमिल, रामपुत्र, सुदर्शन, यमलोक, बलोक, किङ्कम्बल और पातालम्बपुत्र। यदि हम स्थानांग में उल्लिखित अन्तःकृद्दशा के दस अध्ययनों से इनकी तुलना करते हैं तो इसके यमलोक और बलोक ऐसे दो नाम हैं, जो स्थानांग उल्लेख से भिन्न हैं। वहाँ इनके स्थान पर जमाली, मयाली (मगाली) ऐसे दो अध्ययनों का उल्लेख है। पुनः चित्तक

का उल्लेख तत्पार्थव वार्तिककार ने नहीं किया है। उसके स्थान पर पाल और अम्बष्ठपुत्र ऐसे दो अलग अलग नाम मान लिये हैं। यदि हम इसकी प्रामाणिकता की चर्चा में उतरें तो स्थानांग का विवरण हमें सर्वाधिक प्रामाणिक लगता है।

स्थानांग में अन्तकृद्दशा के जो दस अध्याय बताये गये हैं उनमें नमि नामक अध्याय वर्तमान में उत्तराध्ययनसूत्र में उपलब्ध है। यद्यपि यह कहना कठिन है कि स्थानांग में उल्लिखित 'नमि' नामक अध्यायन और उत्तराध्ययन में उल्लिखित 'नमि' नामक अध्यायन की विषयवस्तु एक थी या भिन्न-भिन्न थी। नमि का उल्लेख सूत्रकृतांग में भी उपलब्ध होता है। वहाँ पाराशर, रामपुत्र आदि प्राचीन ऋषियों के साथ उनके नाम का भी उल्लेख हुआ है। स्थानांग में उल्लिखित द्वितीय 'मातंग' नामक अध्यायन ऋषिभाषित के २६वें मातंग नामक अध्यायन के रूप में आज उपलब्ध है। यद्यपि विषयवस्तु की समरूपता के सम्बन्ध में यहाँ भी कुछ कह पाना कठिन है। सौमिल नामक तृतीय अध्यायन का नाम साम्य ऋषिभाषित के ४२ वें सोम नाम अध्याय के साथ देखा जा सकता है। रामपुत्र नामक चतुर्थ अध्यायन भी ऋषिभाषित के तेईसवें अध्यायन के रूप में उल्लिखित है। समवायांग के अनुसार द्विगृद्धिदशा के एक अध्यायन का नाम भी रामपुत्र था। यह भी संभव है कि अन्तकृद्दशा इसिभासियाई और द्विगृद्धिदशा के रामपुत्र नामक अध्यायन की विषयवस्तु भिन्न हो चाहे व्यक्ति बहो हो। सूत्रकृतांगकार ने रामपुत्र का उल्लेख अर्हत् प्रवचन में एक सम्मानित ऋषि के रूप में किया है। रामपुत्र का उल्लेख पालित्रपिटक साहित्य में हमें विस्तार से मिलता है। स्थानांग में उल्लिखित अन्तकृद्दशा का पाचवाँ अध्यायन सुदर्शन है। वर्तमान अन्तकृद्दशा में छठे वर्ग के दशवें अध्यायन का नाम सुदर्शन है। स्थानांग के अनुसार अन्तकृद्दशा का छठा अध्यायन जमाली है। अन्तकृद्दशा में सुदर्शन का विस्तृत उल्लेख अर्जुन मालाकार के अध्यायन में भी है। जमाली का उल्लेख हमें भगवती-सूत्र में भी उपलब्ध होता है। यद्यपि भगवतीसूत्र में जमाली को भगवान् महावीर के क्रियमानकृत के सिद्धान्त का विरोध करत हुए दर्शाया गया है। इवेताम्बर परम्परा जमाली को भगवान् महावीर का जामातु भी मानती है। परवर्ती साहित्य नियुक्ति, भाष्य और चूर्णियों में भी जमाली का उल्लेख पाया जाता है और उन्हें एक निह्वन बताया गया है। स्थानांग की सूची के अनुसार अन्तकृद्दशा का सातवाँ अध्यायन भयाली (भगाली) है। 'भगालो भेतेज्ज'। ऋषिभाषित के १३ वें अध्यायन में उल्लिखित है। स्थानांग की सूची में अन्तकृद्दशा के आठवाँ अध्यायन का नाम किंकर या किंकर है। वर्तमान में उपलब्ध अन्तकृद्दशा में छठे वर्ग के द्वितीय अध्याय का नाम किंकर है, यद्यपि यहाँ तत्सम्बन्धो विवरण का अभाव है। स्थानांग में अन्तकृद्दशा के ९ वें अध्यायन का नाम चित्त्वकया चित्त्वका है। कुछ प्रतियों में इसके स्थान पर 'पल्लेतीय' ऐसा नाम भी मिलता है। इसके सम्बन्ध में भी हमें कोई विशेष जानकारी नहीं है। दिगम्बर आचार्य अकलकदेव भी इस सम्बन्ध में स्पष्ट नहीं है। स्थानांग में दसवें अध्यायन का नाम फालअम्बष्ठपुत्र बताया है। जिसका संस्कृतरूप पालअम्बष्ठपुत्र हो सकता है। अम्बष्ठ संन्यासी का उल्लेख हमें भगवतीसूत्र में विस्तार से मिलता है। अम्बष्ठ के नाम से एक अध्यायन ऋषिभाषित में भी है। यद्यपि विवाद का विषय यह हो सकता है कि जहाँ ऋषिभाषित और भगवती उसे अम्बष्ठ परिव्राजक कहते हैं वहाँ उसे अम्बष्ठपुत्र कहा गया है।

ऐतिहासिक दृष्टि से गवेषणा करने पर हमें ऐसा लगता है कि स्थानांग में अन्तकृद्दशा के जो १० अध्यायन बताये गये हैं वे यथार्थ व्यक्तियों से सम्बन्धित रहे होंगे क्योंकि उनमें से अधिकंश

के उल्लेख अन्य स्रोतों से भी उपलब्ध हैं। इनमें से कुछ तो ऐसे हैं जिनका उल्लेख बौद्ध परम्परा में मिल जाता है यथा—रामपुत्र, सोमिल, मातंग आदि।

अन्तःकृद्दशा की विषयवस्तु के सम्बन्ध में विचार करते समय हम सुनिश्चितरूप से इतना कह सकते हैं कि इन सबमें स्थानांग सम्बन्धी विवरण अधिक प्रामाणिक तथा ऐतिहासिक सत्यता को लिये हुए हैं। समवायांग में एक ओर इसके दस अध्ययन बताये गये हैं तो दूसरी ओर समवायांगकार सात बर्गों की भी चर्चा करता है इससे ऐसा लगता है कि समवायांग के उपर्युक्त विवरण लिखे जाने के समय स्थानांग में उल्लेखित अन्तःकृद्दशा की विषयवस्तु बदल चुकी थी किन्तु वर्तमान में उपलब्ध अन्तःकृद्दशा का पूरी तरह निर्माण भी नहीं हो पाया था। केवल सात ही बर्ग बने थे। वर्तमान में उपलब्ध अन्तःकृद्दशा की रचना नन्दीसूत्र में तत्सम्बन्धी विवरण लिखे जाने के पूर्व निश्चित रूप से हो चुकी थी क्योंकि नन्दीसूत्रकार उसमें १० अध्ययन होने का कोई उल्लेख नहीं करता है। साथ ही वह आठ बर्गों की चर्चा करता है। वर्तमान अन्तःकृद्दशा के भी आठ बर्ग ही हैं।

उपर्युक्त विवरण से हम इस निष्कर्ष पर पहुँच सकते हैं कि वर्तमान में उपलब्ध अन्तःकृद्दशा की विषयवस्तु नन्दीसूत्र की रचना के कुछ समय पूर्व तक अस्तित्व में आ गई थी। ऐसा लगता है कि बल्लभी वाचना के पूर्व ही प्राचीन अन्तःकृद्दशा के अध्यायों की या तो उपेक्षा कर दी गयी या उन्हें यत्र-तत्र अन्य ग्रन्थों में जोड़ दिया गया था और इस प्रकार प्राचीन अन्तःकृद्दशा की विषयवस्तु के स्थान पर नवीन विषयवस्तु रख दी गयी। यहाँ यह प्रश्न स्वाभाविक रूप से उत्पन्न हो सकता है कि ऐसा क्यों किया गया। क्या विस्मृति के आधार पर प्राचीन अन्तःकृद्दशा की विषयवस्तु लुप्त हो गयी अथवा उसकी प्राचीन विषयवस्तु सप्रयोजन वहाँ से अलग कर दी गई।

मेरी मान्यता यह है कि विषयवस्तु का यह परिवर्तन विस्मृति के कारण नहीं, परन्तु सप्रयोजन ही हुआ है। अन्तःकृद्दशा की प्राचीन विषयवस्तु में जिन दस व्यक्तियों के चरित्र का चित्रण किया गया था उनमें निश्चित रूप से मातंग, अम्बड, रामपुत्र, भयाली (भगाली) जमाली आदि ऐसे हैं जो चाहे किसी समय तक जैन परम्परा में सम्मान्यरूप से रहे हों किन्तु अब वे जैन परम्परा के विरोधी या बाहरी मान लिये गये थे। जिन प्रणीत, अंग सुत्तों में उनका उल्लेख रखना समुचित नहीं माना गया अतः जिस प्रकार प्रश्नव्याकरण से ऋषिभाषित को ऋषियों के उपदेशों से सप्रयोजन अलग किया गया उसी प्रकार अन्तःकृद्दशा से इनके विवरण को भी सप्रयोजन अलग किया। यह भी सम्भव है कि जब जैन परम्परा में श्रीकृष्ण को वासुदेव के रूप में स्वीकार कर लिया गया तो उनके तथा उनके परिवार से सम्बन्धित कथानकों को कहीं स्थान देना आवश्यक था। अतः अन्तःकृद्दशा की प्राचीन विषयवस्तु को बदल कर उसके स्थान पर कृष्ण और उनके परिवार से सम्बन्धित पाँच बर्गों को जोड़ दिया गया।

अन्तःकृद्दशा की विषयवस्तु की चर्चा करते हुए सबसे महत्वपूर्ण तथ्य हमारे सामने यह आता है कि दिगम्बर परम्परा में अन्तःकृद्दशा की जो विषयवस्तु तत्त्वार्थवार्तिक में उल्लिखित है वह स्थानांग की सूची से बहुत कुछ मेल खाती है। यह कैसे सम्भव हुआ ? दिगम्बर परम्परा जहाँ अङ्ग-आगमों के लोप को बात करती है तो फिर तत्त्वार्थवार्तिककार को उसकी प्राचीन विषयवस्तु के संबंध में जानकारी कैसे हो गई। मेरी ऐसी मान्यता है कि श्वेताम्बर आगम साहित्य के सम्बन्ध में दिगम्बर

परम्परा में जो कुछ भी जानकारी प्राप्त हुई है वह यापनीय परम्परा के माध्यम से प्राप्त हुई है और इतना निश्चित है कि यापनीय और श्वेताम्बरों का भेद होने तक स्थानांग में उल्लिखित सामग्री अन्तःकृद्दशा में प्रचलित रही हो और तत्सम्बन्धी जानकारी अनुश्रुति के माध्यम से तत्त्वार्थ-वातिककार तक पहुँची हो। तत्त्वार्थवातिककार को भी कुछ नामों के सम्बन्ध में अवश्य ही भ्रान्ति है, अथर उसके सामने मूलग्रन्थ होता तो ऐसी भ्रान्ति की सम्भावना नहीं रहती। जमाली का तो संस्कृत रूप यमलीक हो सकता है किन्तु भगाली या भयाली का संस्कृत रूप बलीक किसी प्रकार नहीं बनता। इसी प्रकार किक्कम का किक्कम्बल रूप किस प्रकार बना यह भी विचारणीय है। चित्तक या पल्लतैतोय के नाम का अपलाप करके पालअम्बछपुत्त को भी अलग-अलग कर देने से ऐसा लगता है कि वातिककार के समक्ष मूल ग्रन्थ नहीं है केवल अनुश्रुति के रूप में ही वह उनकी चर्चा कर रहा है। जहाँ श्वेताम्बर चूर्णिकार और टीकाकार विषय वस्तु सम्बन्धी दोनों ही प्रकार की विषयवस्तु से अवगत हैं वहाँ दिगम्बर (आचार्यों को मात्र प्राचीन संस्करण) उपलब्ध अन्तःकृद्दशा की विषयवस्तु के सम्बन्ध में जो कि छठीं शताब्दी में अस्तित्व में आ चुकी थी कोई जानकारी नहीं थी। अतः उनका आधार केवल अनुश्रुति था ग्रन्थ नहीं। जब कि श्वेताम्बर परम्परा के आचार्यों का आधार एक ओर ग्रन्थ था तो दूसरी ओर स्थानांग का विवरण। धवला और जयधवला में अन्तःकृद्दशा सम्बन्धी जो विवरण उपलब्ध है वह निश्चित रूप से तत्त्वार्थवातिक पर आधारित है। स्वयं धवलाकार वीरसेन 'उक्तं च तत्त्वार्थ भाष्ये' कहकर उसका उल्लेख करता है। इससे स्पष्ट है कि धवलाकार के समक्ष भी प्राचीन विषयवस्तु का कोई ग्रन्थ उपस्थित नहीं था।

अतः हम इस निष्कर्ष पर पहुँच सकते हैं कि प्राचीन अन्तःकृद्दशा की विषयवस्तु ईसा की चौथी-पाँचवीं शताब्दी के पूर्व ही परिवर्तित हो चुकी थी और छठीं शताब्दी के अन्त तक वर्तमान अन्तःकृद्दशा अस्तित्व में आ चुकी थी।



पार्वनाथ विद्याश्रम शोध संस्थान,
आई० टी० आई० रोड,
वाराणसी—२२१००५

अन्तःकृद्दशा की विषयवस्तु सम्बन्धी सन्दर्भ

(१) स्थानाङ्ग (सं० मधुकरमुनि) दशम स्थान सूत्र ११० एवं ११३

दस दसाओ पण्णत्ताओ, तं जहा-कम्मविवाग-दसाओ, उवासगदसाओ, अंतगडदसाओ, अणुत्तरोववाइयदसाओ आयारदसाओ, पण्हावागरणदसाओ, बंधदसाओ, दोगिद्धिदसाओ, दोहदसाओ, संखेवियदसाओ ।

एवं

अंतगडदसाणं दस अज्झयणा पण्णत्ता, तं जहा—

णमि मातंगे सोमिले, रामगुत्ते सुदंसणे खेव ।
जमाली य भगाली य, किक्खसे चिल्लएतिय ।
फाले अब्बपुत्ते य एमेते दस आहिता ॥

(२) समवायाङ्ग (सं० मधुकर मुनि) प्रकीर्णक समवाय सूत्र, ५३९-५४०

मे किं तं अंतगडदसाओ ? अंतगडदसासु णं अंतगडाणं नगराइं उज्जाणाइं चेइयाइं वणसंडाइं रायाणो अम्मापियरो समोसरणाइं धम्मायरिया धम्मकहाओ इहलोइय-परलोइया इड्ढि-विसेमा भोगपरिच्चाया पव्वज्जाओ सुयपरिग्गहा तवोवहाणाइं पडिमाओ बहुविहाओ, खमा अब्बवं मट्ठं च, सोअं च सच्चसंहियं, सत्तरसविहो य संजमो, उत्तमं च बंधं, आकिचणया तवो चियाओ समिद्दुत्तीओ खेव, तह अपप्पायजोगो, सज्जायज्जाणाण य उत्तमाणं दोण्हूपि लक्खणाइं ।

पत्ताण य संजमत्तमं जियपरोसहाणं चउज्झिहकम्मल्लयम्मि जह केवलम्स लंभो, परियाओ जत्तिओ य जह पालिओ मुणिहिं, पायोवगओ य जो जहिं, जत्तियाणि भत्ताणि छेयइत्ता अंतगडो मुणिवरो तमरयोघविप्पमुक्को, मोक्खमहमणुत्तर च पत्ता ।

एए अण्णे य एवमाइअत्था वित्थारेणं परूवेई ।

अंतगडदसासु णं परित्ता वायणा सखेज्जा अणुओगदारा सखेज्जाओ पडिबत्तीओ सखेज्जा वेढा सखेज्जा सिलोगा सखेज्जाओ निज्जुत्तीओ सखेज्जाओ सगहणीओ ।

से ण अंगट्टयाए अट्टमे अगे एगे सुयक्खधे दस अज्झयणा सत्त वग्गा दस उट्टेसणकाला दस समुट्टेसणकाला सखेज्जाइं पयसयसहत्साइं पयग्गेण, सखेज्जा अक्खरा अणता गमा अणता पज्जवा परित्ता तसा अणता थावरा सासया कडा णिबद्धा णिकाइया जिणपण्णत्ताभावा आघविज्जंति पण्णा विज्जंति परूविज्जंति दंसिज्जंति निदंसिज्जंति उवदंसिज्जंति ।

से एवं आया एवं णाया एवं विण्णाया एवं चरण-करण-परूवणया आघविज्जंति, पण्णविज्जंति परूविज्जंति दंसिज्जंति निदंसिज्जंति उवदंसिज्जंति । सेत्तं अंतगडदसाओ ।

(३) नन्दीसूत्र (सं० मधुकर मुनि) सूत्र ५३ पृ० १८३,

से किं तं अंतगडदसाओ ?

अंतगडदसासु णं अंतगडाणं नगराइं, उज्जाणाइं, चेइआइं, वणसंडाइं समोसरणाइं, रायाणो, अम्मा-पियरो, धम्मायरिया, धम्मकहाओ, इहलोइअ-परलोइआइड्ढिविसेसा, भोगपरिच्चाया,

पञ्चज्जाओ, परिआगा, सुअपरिग्गहा, तवोवहाणाई संलेहणाओ, भत्तपञ्चकखाणाई, पाओवगमणाई अंतकिरिआओ आघविज्जन्ति ।

अंतगइदसासु णं परिता वायणा, सखिज्जा अणुओगदारा, सखेज्जा वेढा, संखेज्जा सिलोगा, संखेज्जाओ निज्जुत्तीओ, संखेज्जाओ संगहणीओ, संखेज्जाओ पडिवत्तीओ ।

से णं अंगट्टयाए अट्टमे अंगे, एगे सुअखधे अट्ट वग्गा, अट्ट उद्देसणकाला, अट्ट सम्भेसणकाला संखेज्जा पयसहस्सा पयग्गेणं, संखेज्जा अकखरा, अणता गमा, अणता पज्जवा, परिता तसा, अणता थावरा, सासय-कइ-निबट्ट-निकाइआ जिणपण्णत्ता भावा आघविज्जन्ति, पन्नविज्जन्ति, परुविज्जन्ति, दंसिज्जन्ति निर्दंसिज्जन्ति, उवदंसिज्जन्ति ।

से एवं आया, एवं नाया, एवं विआया, एवं चरणकरणपरुवणा आघविज्जइ ।

से त्त अंतगइदसाओ ।

(४) तत्त्वार्थवार्तिक—पृष्ठ ५१

संसारस्यान्तः कृतो येस्तेऽन्तकृत नमिमतंगसोमिलरामपुत्रसुदर्शनयमवात्मोकबलोकनिष्कंबल-पालम्बष्टपुत्रा इत्येते दश वर्द्धमानतीर्थकरतीर्थे ॥

(५) षट्कखण्डागम धवला १।१।२, खण्ड एक, भाग एक, पुस्तक एक—पृष्ठ १०३-४

अंतयइदसा णाम अंगं तेवीस-लक्ख-अट्टावीस-सहस्स-पदेहिं २३२८००० एककेवकाम्ह य तित्थे दारुणे बहुविहोवसग्गे सहिऊण पाडिहेरं लद्धण णिव्वागं गदे दस दस वण्णेदि । उक्त च तत्त्वार्थ-भाष्ये—संसारस्यान्तः कृतो येस्तेऽन्तकृतः नमि-मतङ्ग सोमिल-रामपुत्र-सुदर्शन-यमलीक-वलीक-किष्कंबिल-पालम्बष्टपुत्रा इति एते दश वर्द्धमानतीर्थङ्करतीर्थे । एवमूषभादीनां त्रयोविंशतेस्तीर्थेष्वन्येऽप्ये, एवं दश दशानगराः दारुणानुपसर्गात्रिजित्य कृत्स्नकर्मक्षयादभ्तकृतो दशास्या वष्यन्त इति अन्तकृद्दशा ।



चन्द्रप्रज्ञप्ति और सूर्यप्रज्ञप्ति (ज्योतिषगणराजप्रज्ञप्ति) का पर्यवेक्षण

अनुयोग प्रवर्तक मुनि श्री कन्हैया लाल "कमल"

सामान्य अन्तर के अतिरिक्त चन्द्रप्रज्ञप्ति और सूर्यप्रज्ञप्ति सर्वथा समान हैं इसलिए एक के परिचय से दोनों का परिचय स्वतः हो जाता है।

उपांगद्वय-परिचय :—

संकलनकर्ता द्वारा निर्धारित नाम—ज्योतिषगणराजप्रज्ञप्ति है।

प्रारम्भ में संयुक्त प्रचलित नाम—चन्द्र-सूर्यप्रज्ञप्ति रहा होगा। बाद में उपांगद्वय के रूप में विभाजित नाम—चन्द्रप्रज्ञप्ति, सूर्यप्रज्ञप्ति हो गए जो अभी प्रचलित हैं।

प्रत्येक प्रज्ञप्ति में बीस प्राभूत हैं और प्रत्येक प्रज्ञप्ति में १०८ सूत्र हैं।

तृतीय प्राभूत से नवम् प्राभूत पर्यन्त अर्थात् सात प्राभूतों में और ग्यारहवें प्राभूत से बीसवें प्राभूत पर्यन्त अर्थात् दस प्राभूतों में "प्राभूत-प्राभूत" नहीं है।

केवल प्रथम, द्वितीय और दशवें प्राभूत में "प्राभूत-प्राभूत" है।

संयुक्त संख्या के अनुसार सत्रह प्राभूतों में प्राभूत-प्राभूत नहीं है। केवल तीन प्राभूतों में प्राभूत-प्राभूत हैं।

उपलब्ध चन्द्र-सूर्यप्रज्ञप्ति का विषयानुक्रम वर्गीकृत नहीं है। यदि इनके विकीर्ण विषयो का वर्गीकरण किया जाए तो जिज्ञासु जगत् अधिक से अधिक लाभान्वित हो सकता है।

वर्गीकृत विषयानुक्रम :—

चन्द्रप्रज्ञप्ति के विषयानुक्रम की रूपरेखा—

१. चन्द्र का विस्तृत स्वरूप
२. चन्द्र का सूर्य से संयोग
३. चन्द्र का ग्रह से संयोग
४. चन्द्र का नक्षत्रों से संयोग
५. चन्द्र का तारामों से संयोग

सूर्यप्रज्ञप्ति के विषयानुक्रम की रूपरेखा—

१. सूर्य का विस्तृत स्वरूप
२. सूर्य का चन्द्र से संयोग
३. सूर्य का ग्रहों से संयोग

४. सूर्य का नक्षत्रों से संयोग
 ५. सूर्य का ताराओं से संयोग
 सूर्य-चन्द्रप्रज्ञप्ति के सूत्रों का विवरण :—

- (अ) १. चन्द्र, सूर्य के संयुक्त सूत्र
 २. चन्द्र, सूर्य, ग्रह के संयुक्त सूत्र
 ३. चन्द्र, सूर्य, ग्रह, नक्षत्र के संयुक्त सूत्र
 ४. चन्द्र, सूर्य, ग्रह, नक्षत्र, ताराओं के संयुक्त सूत्र
- (ब) १. ग्रहों के सूत्र
 २. नक्षत्रों के सूत्र
 ३. ताराओं के सूत्र
- (ग) १. काल के भेद-प्रभेद
 २. अहोरात्र के सूत्र
 ३. सवत्सर के सूत्र
 ४. औपमिक काल के सूत्र
 ५. काल और क्षेत्र के सूत्र

दोनों प्रज्ञप्तियों की निर्युक्ति आदि व्याख्याएँ :—

द्वादश उपांगों के वर्तमान मान्यक्रम में चन्द्रप्रज्ञप्ति छठों और सूर्यप्रज्ञप्ति सातवाँ उपांग है—इसलिए आचार्य मलयगिरि ने पहले चन्द्रप्रज्ञप्ति की वृत्ति और बाद में सूर्यप्रज्ञप्ति की वृत्ति रची होगी ?

यदि आचार्य मलयगिरि कृत चन्द्रप्रज्ञप्ति-वृत्ति कहीं से उपलब्ध है तो उसका प्रकाशन हुआ है या नहीं ? या अन्य किसी क द्वारा की गई निर्युक्ति, चूर्ण या टोका प्रकाशित हो तो अन्वेषणीय है।

आचार्य मलयगिरि ने सूर्यप्रज्ञप्ति की वृत्ति में लिखा है—सूर्यप्रज्ञप्ति निर्युक्ति नष्ट हो गई है^१ अतः गुरु कृपा से वृत्ति की रचना कर रहा हूँ^२।

नामकरण और विभाजन :—

सभी अंग-उपांगों के आदि या अन्त में कहीं न कहीं उनके नाम उपलब्ध हैं किन्तु इन दोनों उपांगों की उत्पत्तिका या उपसंहार में चन्द्रप्रज्ञप्ति या सूर्यप्रज्ञप्ति का नाम क्यों नहीं है ? यह एक विचारणीय प्रश्न है।

दो उपांगों के रूप में इनका विभाजन कब और क्यों हुआ ? यह शोध का विषय है।

ग्रह, नक्षत्र, तारा ज्योतिषी देव है—इनके इन्द्र हैं चन्द्र-सूर्य—ये दोनों ज्योतिषगणराज है।

१. अस्या निर्युक्तिरभूत, पूर्वं श्री भद्रबाहुसूरि कृता ।

कलिदोषात् सांज्ञेशद् व्याचक्षे केवलं सूत्रम् ॥

२. सूर्यप्रज्ञप्तिमहं गुरुपदेशानुसारतः किञ्चित् ।

विष्णोमि यथाशक्ति स्पष्ट स्वपरोपकाराय ॥ सूर्य. प्र. वृत्ति. प्र. ।

उत्पानिका और उपसंहार के गद्य-पद्य सूत्रों में “ज्योतिषगणराजप्रज्ञप्ति” नाम ही उपलब्ध है किन्तु इस नाम से ये उपांग प्रख्यात न होकर चन्द्रप्रज्ञप्ति और सूर्यप्रज्ञप्ति नाम से प्रख्यात हुए हैं।

“ज्योतिष-राज-प्रज्ञप्ति” के संकलनकर्ता ग्रन्थ के प्रारम्भ में “ज्योतिषगण-राज-प्रज्ञप्ति” इस एक नाम से की गई स्वतन्त्र संकलित कृति को ही कहने की प्रतिज्ञा करता है।

इसका अर्सादिग्वि आधार चन्द्रप्रज्ञप्ति के प्रारम्भ में दी हुई तृतीय और चतुर्थ गाथा है^१।

इसी प्रकार चन्द्र और सूर्यप्रज्ञप्ति के अन्त में दी हुई प्रशस्ति गाथाओं में से प्रथम गाथा के दो पदों में^२ संकलनकर्ता ने कहा है—“इस भगवती ज्योतिष-राज-प्रज्ञप्ति का मैंने उत्कीर्तन किया है।

इस ग्रन्थ के रचयिता ने कही यह नहीं कहा कि “मैं चन्द्रप्रज्ञप्ति या सूर्यप्रज्ञप्ति का कथन करूँगा, किन्तु ज्योतिष-राज-प्रज्ञप्ति” यही एक नाम इसके रचयिता ने स्पष्ट कहा है, इस सन्दर्भ में यह प्रमाण पर्याप्त है।

यह उपांग एक उपांग के रूप में कब से माना गया ? और इसके दो अध्ययनो अथवा दो श्रुतस्कन्धों को दो उपांगों के रूप में कब से मान लिया गया ? ऐतिहासिक प्रमाण के अभाव में क्या कहा जाय।

ज्योतिष-राज-प्रज्ञप्ति के संकलनकर्ता :

प्रश्न उठता है—“ज्योतिष-राज-प्रज्ञप्ति” के संकलनकर्ता कौन थे ?

इस प्रश्न का निश्चित समाधान सम्भव नहीं है, क्योंकि संकलनकर्ता का नाम कही उपलब्ध नहीं है।

“चन्द्रप्रज्ञप्ति और सूर्यप्रज्ञप्ति को कुछ ने गणधरकृत लिखा है। संभव है इसका आधार चन्द्रप्रज्ञप्ति के प्रारम्भ को चतुर्थ गाथा^३ को मान लिया गया है। किन्तु इस गाथा से यह गौतम-गणधरकृत है” यह कैसे सिद्ध हो सकता है ?

इसके संकलनकर्ता कोई पूर्वधर या श्रुतधर स्वविर है जो यह कह रहे हैं कि “इन्द्रभूति” नाम के गौतम गणधर भगवान् महावीर को तान योग से वंदना करके “ज्योतिष-राज-प्रज्ञप्ति” के सम्बन्ध में पूछते हैं।

इस गाथा में “पुच्छह” क्रिया का प्रयोग अन्य किसी संकलनकर्ता ने किया है।

१. गाथाओ—

कुड-वियड-पागडल्यं, वुच्छं पुब्बसुय-सार-णिस्संढ ॥

सुहम गणिणोवइट्टु, जोइसगणराय-पण्णत्ति ॥ ३ ॥

नामेण इदभूइत्ति, गोयमो वदिउण तिविहेणं ॥

पुच्छह जिणवरवसह, जोइसरायस्स पण्णत्ति ॥ ४ ॥

२. गाथा—

इय एस पागडल्य, अब्बजणहियय-दुल्लभा इणमो ॥

उक्कित्तिया भगवती, जोइसरायस्स पण्णत्ति ॥ १ ॥

३ नामेण इदभूइत्ति, गोयमो वदिउण तिविहेणं ॥

पुच्छह जिणवरवसहं, जोइसरायस्सपण्णत्ति ॥ ४ ॥

ज्योतिष-राज-प्रज्ञप्ति का संकलन काल :

भगवान् महावीर और निर्मुक्तिकार भद्रबाहु—इन दोनों के बीच का समय इस ग्रन्थराज का संकलन काल कहा जा सकता है क्योंकि भद्रबाहुकृत "सूर्यप्रज्ञप्ति की नियुक्ति" वृत्तिकार आचार्य मलयगिरि के पूर्व ही नष्ट हो गई थी ऐसा वे सूर्यप्रज्ञप्ति को वृत्ति में स्वयं लिखते हैं।

ज्योतिष-राज-प्रज्ञप्ति एक स्वतन्त्र कृति है :

संकलनकर्ता चन्द्रप्रज्ञप्ति की द्वितीय गाथा^१ में पाँच पदों को वंदन करता है और तृतीय गाथा^२ में यह कहता है कि "पूर्वभूत का सार निष्यन्दन-शरणा" रूप स्फुट-विकट सूक्ष्म गणित को प्रगट करने के लिए "ज्योतिषगण-राज-प्रज्ञप्ति" को कहूँगा इससे स्पष्ट ध्वनित होता है—यह एक स्वतन्त्र कृति है।

चन्द्रप्रज्ञप्ति और सूर्यप्रज्ञप्ति के प्रत्येक सूत्र के प्रारम्भ में 'ता' का प्रयोग है। यह 'ता' का प्रयोग इसको स्वतन्त्र कृति सिद्ध करने के लिए प्रबल प्रमाण है।

इस प्रकार का "ता" का प्रयोग किसी भी अंग-उपांगों के सूत्रों में उपलब्ध नहीं है।

चन्द्र-सूर्यप्रज्ञप्ति के प्रत्येक प्रश्नसूत्र के प्रारम्भ में 'भंति !' का और उत्तर सूत्र के प्रारम्भ में 'गोयमा' का प्रयोग नहीं है जबकि अन्य अंग-उपांगों के सूत्रों में 'भंति और गोयमा' का प्रयोग प्रायः सर्वत्र है, अतः यह मान्यता निर्विवाद है कि "यह कृति पूर्ण रूप से स्वतन्त्र संकलित कृति है।

ग्रन्थ एक उत्थानिकायें दो :

ज्योतिष-राज-प्रज्ञप्ति की एक उत्थानिका चन्द्रप्रज्ञप्ति के प्रारम्भ में दी हुई गाथाओं की है और दूसरी उत्थानिका गद्य सूत्रों की है।

इन उत्थानिकाओं का प्रयोग विभिन्न प्रतियों के सम्पादकों ने विभिन्न रूपों में किया है।

१. किसी ने दोनों उत्थानिकायें दी हैं।
२. किसी ने एक गद्य, सूत्रों की उत्थानिका दी है।
३. किसी ने एक पद्य-गाथाओं की उत्थानिका दी है।

इसी प्रकार प्रशस्त गाथायें चन्द्रप्रज्ञप्ति के अन्त में और सूर्यप्रज्ञप्ति के अन्त में भी दी हैं। जबकि ये गाथायें ज्योतिष-राज-प्रज्ञप्ति के अन्त में दी गई थीं।

संभव है ज्योतिष-राज-प्रज्ञप्ति को जब दो उपांगों के रूप में विभाजित किया गया होगा, उस समय दोनों उपांगों के अन्त में समान प्रशस्त गाथायें दे दी गईं।

१. नमिऊण सुर-असुर-गल्ल-भुसगपरि वंदिए गयकिलेसे ॥
अरिहे सिद्धायरिए उषज्जाय सब्बसाह य ॥ २ ॥
२. फुड-वियड-पागडत्थ, बुच्छं पुब्बसुय-मार गिस्संद ॥
सुद्धं गणिणोवड्ढु, जोडसगणराय-पण्णात्ति ॥ ३ ॥

ज्योतिष-राज-प्रज्ञप्ति की संकलन शैली का वैचित्र्य :

चित्र अतीत में ज्योतिष-राज-प्रज्ञप्ति का संकलन किस रूप में रहा होगा ? यह तो आगम-साहित्य के इतिहास-विशेषज्ञों का विषय है किन्तु वर्तमान में उपलब्ध चन्द्रप्रज्ञप्ति तथा सूर्यप्रज्ञप्ति के प्रारम्भ में दी गई विषय-निर्देशक समान गाथाओं में प्रथम प्राभूत का प्रमुख विषय "सूर्य मण्डलों में सूर्य की गति का गणित" सूचित किया गया है, किन्तु दोनों उपांगों का प्रथम सूत्र मुहूर्तों की हानि-वृद्धि का है ।

सूर्य सम्बन्धी गणित और चन्द्र सम्बन्धी गणित के सभी सूत्र यत्र-तत्र विकीर्ण हैं । ग्रह-नक्षत्र और ताराओं के सूत्रों का भी व्यवस्थित क्रम नहीं है । अतः आगमों के विशेषज्ञ सम्पादक, श्रमण या सद्गृहस्थ इन उपांगों को आधुनिक सम्पादन शैली से सम्पादित करें तो गणित ज्ञान की आशातीत वृद्धि हो सकती है ।

प्रथम प्राभूत के पाँचवें प्राभूत-प्राभूत में दो सूत्र हैं । सोलहवें सूत्र में सूर्य की गति के सम्बन्ध में अन्य मान्यताओं की पाँच प्रतिपत्तियाँ हैं और सत्रहवें सूत्र में स्वमान्यता का प्ररूपण है ।

इस प्रकार अन्य मान्यताओं का और स्वमान्यता का दो विभिन्न सूत्रों में निरूपण अन्वय नहीं है ।

संकलन काल की बुबिधा :

गणधर अंग आगमों को सूत्रागमों के रूप में पहले संकलित करता है और श्रुतधर स्वविर उपांगों को बाद में संकलित करते हैं । संकलन का यह कालक्रम निर्विवाद है ।

अंग आगमों को संकलित करने वाला गणधर एक होता है और उपांग आगमों को संकलित करने वाले श्रुतधर विभिन्न काल में विभिन्न होते हैं अतः उनकी धारणायें तथा संकलन पद्धति समान होना संभव नहीं है ।

स्थानांग अंग आगम है । इसके दो सूत्रों में^१ चन्द्र-सूर्यप्रज्ञप्ति के नामों का निर्देश बुबिधा-जनक है क्योंकि स्थानांग के पूर्व चन्द्र-सूर्यप्रज्ञप्ति का संकलन होने पर ही उनका उसमें निर्देश संभव हो सकता है ।

इस विपरीत धारणा के निवारण के लिए बहुधर्तों को समाधान प्रस्तुत करना चाहिए किन्तु समाधान प्रस्तुत करने से पूर्व उन्हें यह ध्यान में रखना चाहिए, कि यह संक्षिप्त वाचना की सूचना नहीं है—ये दोनों अलग-अलग सूत्र हैं ।

नक्षत्र गणनाक्रम में परस्पर विरोध है ?

चन्द्र-सूर्यप्रज्ञप्ति के दशम-प्राभूत के प्रथम प्राभूत-प्राभूत में नक्षत्र गणनाक्रम की स्वमान्यता का प्ररूपण है—तदनुसार अभिजित् से उत्तराषाढा पर्यन्त २८ नक्षत्रों का गणना क्रम है किन्तु स्थानांग अ. २, उ. ३, सूत्रांक ९५ में तीन गाथाएँ नक्षत्र गणना क्रम की हैं और यही तीन गाथाएँ अनुयोग-द्वार के उपक्रम विभाग में सूत्र १८५ में हैं ।

१. क—स्थानांग अ. ३, उ. २, सू. १६० ।

ख—स्थानांग अ. ४, उ. १, सू. २७७ ।

स्थानांग अंग आगम है—इसमे कहा गया नक्षत्र गणनाक्रम यदि स्वमान्यता के अनुसार है तो सूर्यप्रज्ञप्ति में कहे गए नक्षत्र गणनाक्रम को स्वमान्यता का कैसे माना जाय ? क्योंकि उपाग की अपेक्षा अंग आगम की प्रामाणिकता स्वतः सिद्ध है ।

यदि स्थानांग में निर्दिष्ट नक्षत्र गणनाक्रम को किसो व्याख्याकार ने अन्य मान्यता का मान लिया हो तो परस्पर विरोध निरस्त हो जाता है ।

प्राभूत षड का परमार्थ :

सूर्यप्रज्ञप्ति-वृत्ति के अनुसार प्राभूत शब्द के अर्थ—

इष्ट पुरुष के लिए देश-काल के योग्य हितकर दुर्लभ वस्तु अर्पित करना ।

अथवा जिस पदार्थ से मन प्रसन्न हो ऐसा पदार्थ इष्ट पुरुष को अर्पित करना ये दोनो शब्दार्थ हैं ।

चन्द्र-सूर्यप्रज्ञप्ति से सम्बन्धित अर्थ—

विनयादि गुण सम्पन्न शिष्यों के लिए हेतु कालोपयोगी शुभफलप्रद दुर्लभ ग्रन्थ स्वाध्याय हेतु देना ।

यहाँ 'देशकालोपयोगी' विशेषण विशेष ध्यान देने योग्य है ।

कालिक और उत्कालिक

नन्दी सूत्र मे गमिक को "उत्कालिक" और आगमिक को 'कालिक' कहा है ।

१ क—अथ प्राभूतमिति का शब्दार्थ ?

उच्यते—इह प्राभूतं नाम लोके प्रसिद्ध यदभीष्टाय पुरुषाय देग-कालोचित दुर्लभ-वस्तु-परिणामसुन्दरमुपनीयते ।

ख—प्रकर्षेण आममस्ताद् भ्रियते-पीप्यते चित्तमभीष्टस्य गुरुषस्याननेति प्राभूतम् ।

ग—विवक्षिता अपि च ग्रन्थपट्टतयः परमदुर्लभा परिणामसुन्दरा श्वाभीष्टेभ्योविनयादिगुणकलिन-भय शिष्येभ्यो देश-कालो चित्येनोपनीयन्ते ।

सूर्य० सू० ६ वृत्ति० पत्र ७ का पूर्वभाग

श्वेनाम्बर परम्परा मे चन्द्र-सूर्यप्रज्ञप्ति के अध्ययन आदि विभागो के लिए "प्राभूत" शब्द प्रयुक्त है ।

दियम्बर परम्परा के कपायपाहुड आदि सिद्धान्त ग्रन्थों के लिए "पाहुड" शब्द के विभिन्न अर्थ ।

१—जिसके पदस्कृष्ट—व्यक्त है वह "पाहुड" कहा जाता है ।

२—जो प्रकृष्ट पुरुषोत्तम द्वारा आभूत = प्रस्थापित है वह "पाहुड" कहा जाता है ।

३—जो प्रकृष्ट ज्ञानियो द्वारा आभूत = चारण किया गया है अथवा परम्परा से प्राप्त किया गया है वह "पाहुड" कहा जाता है ।

जैनन्द्र सिद्धान्तकोष से उद्धृत

दृष्टिवाद गमिक है^१ दृष्टिवाद का तृतीय विभाग पूर्वगत है^२ उसी पूर्वगत से ज्योतिष गण-राज-प्रज्ञप्ति (चन्द्रप्रज्ञप्ति-सूर्यप्रज्ञप्ति) का निर्युहण किया गया है, ऐसा चन्द्रप्रज्ञप्ति की उत्थानिका की तृतीय गाथा से ज्ञात होता है ।

अंग-उपांगों का एक दूसरे से सम्बन्ध है, ये सब आगमिक हैं अतः वे सब कालिक हैं ।

उसी नन्दी सूत्र के अनुसार चन्द्रप्रज्ञप्ति कालिक है^३ और सूर्यप्रज्ञप्ति उत्कालिक है^४ ।

चन्द्रप्रज्ञप्ति और सूर्यप्रज्ञप्ति के कतिपय गद्य-पद्य सूत्रों के अतिरिक्त सभी सूत्र अक्षरशः समान हैं अतः एक कालिक और एक उत्कालिक किस आधार पर माने गए हैं ?

यदि इन दोनों उपांगों में से एक कालिक और एक उत्कालिक निश्चित है तो "इनके सभी सूत्र समान नहीं थे" यह मानना ही उचित प्रतीत होता है, काल के विकराल अन्तराल में इन उपांगों के कुछ सूत्र विच्छिन्न हो गए और कुछ विकीर्ण हो गए हैं ।

मूल अभिन्न और अर्थ अभिन्न

चन्द्रप्रज्ञप्ति और सूर्यप्रज्ञप्ति के मूल सूत्रों में कितना साम्य है ? यह तो दोनों के आद्योपान्त अवलोकन से स्वतः ज्ञात हो जाता है—किन्तु चन्द्रप्रज्ञप्ति के सभी सूत्रों की चन्द्र परक व्याख्या और सूर्यप्रज्ञप्ति के सभी सूत्रों की सूर्य परक व्याख्या अतीत में उपलब्ध थी । यह कथन कितना यथार्थ है ? कहा नहीं जा सकता है, क्योंकि ऐसा किसी टीका-निर्युक्ति आदि में कहीं कहा नहीं है ।

यदि इस प्रकार का उल्लेख किसी टीका-निर्युक्ति आदि में देखने में आया हो तो प्रकाशित करें ।

एक के अनेक अर्थ असंभव नहीं

एक श्लोक या एक गाथा के अनेक अर्थ असंभव नहीं हैं । द्विसंधान, पंचसंधान, सप्तसंधान आदि काव्य वर्तमान में उपलब्ध हैं । इनमें प्रत्येक श्लोक की विभिन्न कथा परक टीकायें देखी जा सकती हैं । किन्तु चन्द्रप्रज्ञप्ति और सूर्यप्रज्ञप्ति के सम्बन्ध में बिना किसी प्रबल प्रमाण के भिन्नार्थ कहना उचित प्रतीत नहीं होता ।

विरोध भी, व्यवहार भी

ज्योतिषशास्त्र निमित्त शास्त्र माना गया है । इसका विशेष शुभाशुभ जानने में सफल हो सकता है ।

मानव की सर्वाधिक जिज्ञासा भविष्य जानने की होती है क्योंकि वह इष्ट का संयोग एवं कार्य की सिद्धि चाहता है ।

१. नन्दीसूत्र गमिक आगमिक श्रुत सूत्र ४४
२. नन्दीसूत्र दृष्टिवाद श्रुत सूत्र ९०
३. नन्दीसूत्र उत्कालिक श्रुत सूत्र ४४
४. नन्दीसूत्र कालिक श्रुत सूत्र ४४

चन्द्रप्रज्ञप्ति और सूर्यप्रज्ञप्ति ज्योतिष विषय के उपांग हैं—यद्यपि इनमें गणित अधिक है और फलित अत्यल्प है फिर भी इनका परिपूर्ण ज्ञाता शुभाशुभ निमित्त का ज्ञाता माना जाता है—यह धारणा प्राचीन काल से प्रचलित है।

ग्रह-नक्षत्र मानवमात्र के भावी के द्योतक हैं अतएव इनका मानव जीवन के साथ व्यापक सम्बन्ध है।

निमित्त शास्त्र के प्रति जो मानव की अगाध श्रद्धा है वह भी ग्रह-नक्षत्रों के शुभाशुभ प्रभाव के कारण ही है।

धर्मण समाचारी के अनुसार निमित्त शास्त्र का उपयोग या प्रयोग सर्वथा निषिद्ध है—अतएव निमित्त का प्रयोक्ता "पापधर्मण"^१ एवं आसुरी भावना वाला^२ माना गया है।

जन्म, जरा, मरण से त्राण देने में निमित्त शास्त्र का ज्ञान गर्वथा असमर्थ है^३।

ऐसे अनेक निषेधों के होते हुए भी आगमों में निमित्त शास्त्र-सम्बन्धी अनेक सूत्र उपलब्ध हैं। यथा—

१—ज्ञान वृद्धि करने वाले दश नक्षत्र हैं^४

२—मानव के सुख-दुःख के निमित्त ग्रह-नक्षत्र हैं^५

प्रश्नजायोग तथा प्रश्नजा प्रदान के तिथि नक्षत्रादि का विधान भी जैनाचार्यों ने किया है।

अन्तिम तीर्थंकर महावीर के निर्वाण काल में आए हुए भस्मग्रह के भावी परिणामों ने तो भावुक भव्य जनों के मानस पर अमीम असर किया है—यह भी निमित्त शास्त्र की ही देन है^६।

ज्योतिषोदेषों का जीव जगत् से सम्बन्ध

इस मध्यलोक के मानव और मानवेतर प्राणि जगत् से चन्द्र आदि ज्योतिषी देवों का शाश्वत सम्बन्ध है। क्योंकि वे सब इसी मध्यलोक के स्वयं प्रकाशमान देव हैं और वे इस भूतल के समस्त पदार्थों को प्रकाश प्रदान करते रहते हैं।

ज्योतिष लोक और मानव लोक का प्रकाश्य-प्रकाशक भाव सम्बन्ध इस प्रकार है।

चन्द्र शब्द की रचना

चदि आह्लादने धातु से "चन्द्र" शब्द सिद्ध होता है।

चन्द्रमाह्लादं मिमीते निमिमीते इति चन्द्रमा

१. उक्त० अ० १७, गाथा १८
२. उक्त० अ० ३६, गाथा २६६
३. उक्त० अ० २०, गाथा ४५
४. स्था० अ० १०, सू० ७८१ सम० १०
५. रयणिकर-विणकराणं, णक्खत्ताण महग्गहाणं च ॥
चार-विमेणेण भवे सुह-दुक्खविही मणुस्साण ॥ (सूर्य० प्रा० १० प्रा-प्रा १९ सू०)
६. जीवा० प्रति० ३, सूत्र १

प्राणि जगत् के आह्लाद का जनक चन्द्र है इसलिए चन्द्र दर्शन की परम्परा प्रचलित है।

चन्द्र के पर्यायवाची अनेक हैं उनमें कुछ ऐसे पर्यायवाची हैं जिनसे इस पृथ्वी के समस्त पदार्थों से एवं पुरुषों से चन्द्र का प्रगाढ़ सम्बन्ध सिद्ध है।

कुमुद बान्धव

जलाशयों में प्रफुल्लित कुमुदिनी का बन्धु चन्द्र है इसलिए यह “कुमुद बान्धव” कहा जाता है।

कलानिधि चन्द्र के पर्याय हिमांशु, शुभ्रांशु, सुधांशु की अमृतमयी कलाओं से कुमुदिनी का सीधा सम्बन्ध है।

इसकी साखी है राजस्थानी कवि की सूक्ति

दोहा—जल मे बसे कुमुदिनी, चन्दा बसे आकाश।
जां जाहू के मन बसे, सो ताहू के पास ॥

औषधीश

जगल की जड़ों-वृष्टियाँ “औषधि” हैं—उनमें रोगनिवारण का अद्भुत सामर्थ्य सुधांशु की सुधामयी रश्मियों से आता है।

मानव आरोग्य का अभिलाषी है, वह औषधियों से प्राप्त होता है—इसलिए औषधांशु चन्द्र से मानव का घनिष्ठ सम्बन्ध है।

निशापति

निशा = रात्रि का पति-चन्द्र है।

श्रमजीवी दिन में “श्रम” करते हैं और रात्रि में विश्राम करते हैं।

आह्लादजनक चन्द्र की चन्द्रिका में विश्रान्ति लेकर मानव स्वस्थ हो जाता है। इसलिए मानव का निशानाथ से अति निकट का सम्बन्ध सिद्ध होता है। जैनागमों में चन्द्र के एक “शशि” पर्याय की ही व्याख्या है^१।

१. ससी सद्दस विमिटुज्जं ...

प्र० से केणट्टेणं भंते । एव वुच्चइ—चदे ससी, चदे ससी ?

उ० गोयमा ! चदस्म णं जोडसिदस्म जोइसरणो मियंके विमाणे, कना देवा कंता देवा कंताओ, देवीओ कंताइ आसण सयण-वम भंडमत्तोवगरणाइ, अप्पणा वि य ण चदे जौतिसिदे जोइसराया सोमे कंते मुभए पियदसणे सुम्बे, से तेणट्टेण गोयमा ! एव वुच्चइ—“चदे ससी चदे ससी”।

भग. सू. १२, उ. ६. सु. ४।

शशि शब्द का विशिष्टार्थ—

प्र० हे भगवन् ! चंद्र को “शशि” किस अभिप्राय से कहा जाता है ?

उ० हे गौतम ! ज्योतिष्केन्द्र ज्योतिषराज चन्द्र के भृगांक विमान में मनोहर देव, मनोहर देवियाँ,

सूर्य शब्द की रचना

यू प्रेरण धातु से "सूर्य" शब्द सिद्ध होता है।

सुवृत्ति-प्रेरयति कर्मणि लोकान् इति सूर्यः।

जो प्राणिमात्र को कर्म करने के लिए प्रेरित करता है वह "सूर्य" है।

"सूरज" ग्रामीण जन "सूर्य" को 'सूरज' कहते हैं।

सु + ऊर्ज से सूर्ज या सूरज उच्चारण होता है।

सु श्रेष्ठ—ऊर्ज = ऊर्जा = शक्ति।

सूर्य से श्रेष्ठ शक्ति प्राप्त होती है।

सूर्य के पर्याय अनेक हैं। इनमें कुछ ऐसे पर्याय हैं, जिनसे सूर्य का मानव के साथ सहज सम्बन्ध सिद्ध होता है।

सहजासुः—सूर्य की सहज रश्मियों से प्राणियों को जो "उष्मा" प्राप्त होती है, वही जगत् के जीवों का जीवन है।

प्रत्येक मानव शरीर में जब तक उष्मा—गर्मी रहती है, तब तक जीवन है। उष्मा समाप्त होने के साथ ही जीवन समाप्त हो जाता है।

भास्कर, प्रभाकर, विभाकर, दिवाकर द्युमणि, अहर्षति, भानु आदि पर्यायों से "सूर्य" प्रकाश देने वाला देव है।

मानव की सभी प्रवृत्तियाँ प्रकाश में ही होती हैं। प्रकाश के बिना वह अकिञ्चित् कर है।

सूर्य के ताप से अनेक रोगों की चिकित्सा होती है।

सौर ऊर्जा से अनेक यन्त्र शक्तियों का विकास हो रहा है।

इस प्रकार मानव का सूर्य से शाश्वत सम्बन्ध है।

तथा मनोज्ञ आसन-शयन-स्तम्भ-भाण्ड-पात्र आदि उपकरण हैं और ज्योतिष्केन्द्र ज्योतिषराज चन्द्र स्वयं भी शीम्य, कान्त, सुभग, प्रियदर्शन एव मुख्य हैं।

हे गौतम ! इस कारण से चन्द्र को "शशि" (या सश्री) कहा जाता है।

सूर सद्दस्त विसिद्धृत्य—

प्र० से केणट्टेण भंते ! एवं वुच्चइ—"सूरे आदिच्चे सूरे आदिच्चे" ?

उ० गोयमा ! सूरदीया णं समया इ वा, आवलिया इ वा, जाव ओमपिणी इ वा उस्सपिणी इ वा । से तेणट्टेणं गोयमा ! एव वुच्चइ—"सूरे आदिच्चे सूरे आदिच्चे ।

भग. स. १२, उ. ६, सु. ५

सूर्य शब्द का विशिष्टार्थ—

प्र० हे भगवन् ! सूर्य को "आदित्य" किस अग्निप्राय से कहा जाता है ?

उ० हे गौतम ! समय, आवलिका यावत् अवसपिणी, उत्सपिणी काल का आदि कारण सूर्य ह । हे गौतम ! इस कारण से सूर्य "आदित्य" कहा जाता है।

जैनागमों में सूर्य के एक "आदित्य" पर्याय को व्याख्या द्वारा सभी काल विभागों का आदि सूर्य कहा गया है।

नक्षत्र और नर समूह

नक्षत्र शब्द की रचना :

१. न क्षदते हिनस्ति "क्षद" इति सौत्रो धातु हिंसार्थं आत्मने पदी। धुन (उ. ४।१।५९) नभ्राण्णपाद् (६।३।७५) इति नत्रः प्रकृति भावः।

२. णक्ष गतो (भ्वा. प. से.) नक्षति।

असि-नक्षि-यजि-वधि-पतिभ्यो नत्र् (उ. ३।१०५) प्रत्यये कृते।

३. न क्षणोति क्षणुहिंसायाम् (त. उ. से. (ष्ट्) उ. ४।१।५९) न क्षत्र।

४. न क्षत्रं देवत्वात् क्षत्र भिन्त्वात्।

जो क्षत = खतरे से रक्षा करे वह "क्षत्र" कहा जाता है। उस "क्षत्र" का जो "रक्षा करना" धर्म है वह "क्षत्र धर्म" कहा जाता है। क्षत्र की सन्तान "क्षत्रिय" कही जाती है।

इस भूतल के रक्षक नर "क्षत्र" हैं और नभ आकाश में रहने वाले रक्षक देव "नक्षत्र" हैं। इन नक्षत्रों का नर क्षत्रों से सम्बन्ध नक्षत्र सम्बन्ध है।

अट्टाईस नक्षत्रों में से "अभिजित्" नक्षत्र को व्यवहार में न लेकर सत्ताईस नक्षत्रों से व्यवहार किया है।

प्रत्येक नक्षत्र के चार चरण है अर्थात् चार अक्षर है। इस प्रकार सत्ताईस नक्षत्रों के १०८ अक्षर होते हैं।

इन १०८ अक्षरों को बारह राशियों में विभक्त करने पर प्रत्येक राशि के ९ अक्षर होते हैं।

इस प्रकार सत्ताईस नक्षत्रों एवं बारह राशियों के १०८ अक्षरों से प्रत्येक प्राणी एवं पदार्थों के "नाम" निर्धारित किये जाते है।

यह नक्षत्र और नर समूह का त्रैकालिक सम्बन्ध है।

चर, स्थिर आदि सात अन्ध, काण आदि चार इन ग्यारह संज्ञाओं से अभिहित ये नक्षत्र प्रत्येक कार्य की सिद्धि आदि में निमित्त होते हैं।

तारा मण्डल

तारा शब्द की रचना :

तारा शब्द स्त्रीलिङ्ग है।

तु प्लबन्-तरणयो-धातु से "तारा" शब्द की सिद्धि होती है। परन्ति अनया इति तारा।

सांयात्रिक जहाजों व्यापारियों के नाविक रात्रि में समुद्र यात्रा तारामण्डल के दिशा बोध से करते थे।

ध्रुव तारा सदा स्थिर रहकर उत्तर दिशा का बोध कराता है। शेष दिशाओं का बोध ग्रह, नक्षत्र और राशियों की नियमित गति से होता रहता है। इसलिए नौका आदि के तिरने में जो सहायक होते हैं वे तारा कहे जाते हैं।

रेगिस्तान की यात्रा रात्रि में सुखपूर्वक होती है इसलिए यात्रा के आयोजक रात्रि में तारा से दिशा बोध करते हुए यात्रा करते हैं।

तारामण्डल के विशेषज्ञ प्रान्त का, देश का शुभाशुभ जान लेते हैं इसलिए ताराओं का इस पृथ्वीतल के प्राणियों से अतिनिकट का सम्बन्ध सिद्ध है।

इस प्रकार चन्द्र, सूर्य, ग्रह, नक्षत्र और तारों मानव के सुख दुःख के निमित्त है।

ग्रह शब्द की रचना—

ग्रह उपादाने धातु से ग्रह शब्द सिद्ध होता है।

जनागमों में छः ग्रह और आठ ग्रह का उल्लेख है,^१

चन्द्र-सूर्य को ग्रहपति माना है, शेष छः को ग्रह माना है राहु-केतु को भिन्न न मानकर एक केतु को ही माना है।

अट्ठासी ग्रह भी माने हैं^२।

अन्य ग्रन्थों में नौ ग्रह माने गये हैं।

ग्रहों के प्रभाव के सम्बन्ध में बसिष्ठ और बृहस्पति नाम के ज्योतिर्विदाचार्यों ने इस प्रकार कहा है।

बसिष्ठ :—

ग्रहा राज्यं प्रयच्छति, ग्रहा राज्यं हरन्ति च।

ग्रहेस्तु व्यापितं सर्वं, त्रैलोक्यं सचराचरम् ॥

बृहस्पति :—

ग्रहाधीनं जगत्सर्वं ग्रहाधीना नरावराः।

कालं ज्ञानं ग्रहाधीन, ग्रहाः कर्मफलप्रदाः ॥

३२वा गोचर प्रकरण।

बृहद्देवज्ञरंजन, पृ० ८४

१ छ तारमहा पण्णसा, त जहा—

१ सुबको, २. बुहे, ३. बहस्सति, ४ अंगारके, ५. सणिच्छरे, ६. केतु।

ठाणं अ० ६, सु० ४८१।

२. अट्ट महग्गहा पण्णसा तं जहा—

१. चंवे, २. सूरे, ३. सुक्के, ४. बुहे, ५. बहस्सति, ६. अंगारके, ७. सणिच्छरे, ८. केतु।

ठाणं ८, सु० ६१३।

गणितानुयोग का गणित सम्यक् श्रुत है

मिथ्याश्रुतों की नामावली में गणित को मिथ्याश्रुत माना है^१, इसका यह अभिप्राय नहीं है कि—“सभी प्रकार के गणित मिथ्याश्रुत हैं।

आत्मशुद्धि की साधना में जो गणित उपयोगी या सहयोगी नहीं है, केवल वही गणित “मिथ्याश्रुत” है ऐसा समझना चाहिए। यहां “मिथ्या” का अभिप्राय “अनुपयोगी” है—झूठा नहीं।

वैराग्य को उत्पत्ति के निमित्तों में लोक भावना अर्थात् लोक स्वरूप का विस्तृत ज्ञान भी एक निमित्त है^२, अतः अघो, मध्य और उर्ध्व लोक से सम्बन्धित सारा गणित “सम्यक्श्रुत” है, क्योंकि यह गणित आजीविका या अन्यान्य सावद्य क्रियाओं का हेतु नहीं हो सकता है।

स्थानांग, समवायांग और व्याख्याप्रज्ञप्ति—इन तीनों अंगों में तथा जम्बूद्वीपप्रज्ञप्ति, चन्द्र-प्रज्ञप्ति और सूर्यप्रज्ञप्ति—इन तीनों उपांगों में गणित सम्बन्धी जितने सूत्र हैं वे सब सम्यक् श्रुत हैं क्योंकि अंग-उपांग सम्यक् श्रुत है।

अन्य मान्यताओं के उद्धरण :—

स्वमान्यताओं का प्ररूपण :—

चन्द्र-सूर्यप्रज्ञप्ति में अनेक अन्य मान्यताओं के उद्धरण दिए गए हैं साथ ही स्वमान्यताओं के प्ररूपण भी किए गए हैं।

अन्य मान्यताओं का सूचक “प्रतिपत्ति” शब्द है

चन्द्र-सूर्यप्रज्ञप्ति में जितनी प्रतिपत्तियां हैं उनकी सबकी सूची इस प्रकार है—

सूर्यप्रज्ञप्ति में प्रतिपत्तियों की संख्या

प्राभृत	प्राभृत-प्राभृत	सूत्र	प्रतिपत्ति संख्या
१	४	१५	६ प्रतिपत्तियां
१	५	१६	५ प्रतिपत्तियां
०	०	१७	स्वमत कथन
१	६	१८	७ प्रतिपत्तियां
१	७	१९	८ प्रतिपत्तियां “एक के समान स्वमान्यता”
१	८	२०	३ प्रतिपत्तियां
२	१	२१	८ प्रतिपत्तियां
२	२	२२	२ प्रतिपत्तियां
२	३	२३	४ प्रतिपत्तियां
३	०	२४	१२ प्रतिपत्तियां

१. नन्दीसूत्र सूत्र ७०

२. जगत्कायस्वभावी च संवेग-वैराग्यार्थम्

४	०	२५	१६	प्रतिपत्तियां
५	०	२६	२०	प्रतिपत्तियां
६	०	२७	२५	प्रतिपत्तियां
७	०	२८	२०	प्रतिपत्तियां
८	०	२९	३	प्रतिपत्तियां
९	०	३०	३	प्रतिपत्तियां
०	०	३१	२५	प्रतिपत्तियां
०	०	०	२	प्रतिपत्तियां
०	०	०	९६	प्रतिपत्तिया
१०	१	३२	५	प्रतिपत्तियां
१०	२१	५९	५	प्रतिपत्तियां
१७	०	८८	२५	प्रतिपत्तियां
१८	०	८९	२५	प्रतिपत्तियां
१९	०	१००	१२	प्रतिपत्तियां
२०	०	१०२	२	प्रतिपत्तियां
२०	०	१०३	२	प्रतिपत्तियां

एक व्यापक भ्रान्ति

दोनों उपागों के दसवें प्राभृत के सत्रहवें प्राभृत-प्राभृत में प्रत्येक नक्षत्र का पृथक्-पृथक् भोजन विधान है।

१ क-इन प्रतिपत्तियों के पूर्व के प्रश्नमूत्र विच्छिन्न है।

ख-इन प्रतिपत्तियों के बाद स्वमन प्रतिपादक सूत्राग भी विच्छिन्न है।

उपागद्वय के मकलनकर्ता ने प्रतिपत्तियों के जिनने उद्घरण दिग् है उनके प्रमाणभूत मूल ग्रन्थों के नाम ग्रन्थकारों के नाम अध्याय, श्लोक, सूत्राक आदि नहीं दिए हैं।

बहुभुतो का कर्तव्य

उपागद्वय में उद्धृत प्रतिपत्तियों के स्थल निर्देश करना प्रमाणभूत ग्रन्थ में प्रतिपत्ति की मूल वाक्यावली देकर अन्य मान्यता का निरसन करना और स्वमान्यताओं का युक्तिसंगत प्रतिपादन करना इत्यादि आधुनिक पद्धति की सम्पादन प्रक्रिया से सम्पन्न करके उपाग द्वय को प्रस्तुत करना।

अथवा—किमी शोध संस्थान के माध्यम में चन्द्र-सूर्यप्रज्ञप्ति पर विस्तृत शोध निबन्ध लिखवाना।

किमी योग्य श्रमण-श्रमणी या विद्वान् को शोध निबन्ध के लिए उत्साहित करना।

शोध निबन्ध लेखन के लिए आवश्यक ग्रन्थादि की व्यवस्था करना।

शोध निबन्ध लेखक का सम्मान करना।

ये सब श्रुतसेवा के महान् कार्य हैं।

इनमें मांस भोजन के विधान भी हैं।

इन्हें देखकर सामान्य स्वाध्यायी के मन में एक आशंका उत्पन्न होती है।

ये दोनों उपांग आगम हैं—इनमें ये मांस भोजन के विधान कैसे हैं ?

यह आशंका अज्ञात काल से चली आ रही है।

सूर्यप्रज्ञप्ति के वृत्तिकार मलयगिरि ने भी इन मांस भोजन विधानों के सम्बन्ध में किसी प्रकार का ऊहापोह या स्पष्टीकरण नहीं किया है।

एक कृत्तिका नक्षत्र के भोजन विधान की व्याख्या करके शेष नक्षत्रों के भोजन कृत्तिका के समान समझने की सूचना दी है।

शेष नक्षत्रों के भोजन विधानों की व्याख्याएँ न करने के सम्बन्ध में यह कल्पना है कि—मांसवाची शब्दों की व्याख्या क्या की जाय ?

अथवा मांसवाची भोजनों को वनस्पतिवाची सिद्ध करने की क्लिष्ट कल्पना करना उन्हे उचित नहीं लगा होगा ? या उस समय ऐसी कोई परम्परागत धारणा रही न होगी ?

स्व० पूज्य श्रीधासीलालजी म० ने सभी मांसवाची भोजनों को वनस्पतिवाची सिद्ध करने का प्रयास किया है।

स्पष्टीकरण

जेनागमों में नक्षत्र गणना का क्रम अभिजित से प्रारम्भ होकर उत्तराषाढा पर्यन्त का है। प्रस्तुत प्रामृत के इस सूत्र में नक्षत्र का क्रम कृत्तिका से प्रारम्भ होकर भरणी पर्यन्त का है^१,

१. चन्द्र-सूर्यप्रज्ञप्ति के संकलनकर्ता ध्रुवधर रघविर ने नक्षत्र गणना क्रम की पाँच विभिन्न मान्यताओं का निरूपण करके स्वमान्यता का प्ररूपण किया है।

पाँच अन्य मान्यताओं का निरूपण—

अष्टाईस नक्षत्रों का गणना क्रम—

१. कृत्तिका नक्षत्र से भरणी नक्षत्र पर्यन्त २८ नक्षत्र
२. मघा नक्षत्र से अश्लेषा नक्षत्र पर्यन्त २८ नक्षत्र
३. धनिष्ठा नक्षत्र से श्रवण नक्षत्र पर्यन्त २८ नक्षत्र
४. अश्विनी नक्षत्र से रेवती नक्षत्र पर्यन्त २८ नक्षत्र
५. भरणी नक्षत्र से अश्विनी नक्षत्र पर्यन्त २८ नक्षत्र

स्वमान्यता का प्ररूपण—

अभिजित नक्षत्र से उत्तराषाढा नक्षत्र पर्यन्त २८ नक्षत्र

चन्द्र-सूर्यप्रज्ञप्ति दशम प्रामृत

प्रथम प्रामृत-प्रामृत सूत्रांक ३२

नक्षत्र गणना क्रम के इस विधान से यह स्पष्ट है कि दशम प्रामृत व सप्तदशम प्रामृत-प्रामृत में निरूपित नक्षत्र भोजन विधान सूर्यप्रज्ञप्ति के संकलनकर्ता की स्वमान्यता का नहीं है।

उपलब्ध अनेक ज्योतिष ग्रन्थों में भी यह नक्षत्र गणना का क्रम विद्यमान है—अतः यह स्पष्ट है कि प्रस्तुत नक्षत्र-भोजन-विधान का क्रम अन्य किसी ज्योतिष ग्रन्थ से उद्भूत है',

आश्चर्य यह है कि अब तक सम्पादित एवं प्रकाशित चन्द्र-सूर्यप्रज्ञप्तियों के अनुवादको आदि ने इस सम्बन्ध में स्पष्टीकरण लिखकर व्यापक भ्रान्ति के निराकरण के लिए मत्साहस नहीं किया।

१. कुल्माषास्तिलतण्डुलानपि तथा माषाश्च गन्धं दधि ।
त्याज्यं दुग्धमर्षणमासमपरं तस्यैव रक्तं तथा ॥
तदुत्पायसमेव चाषपलल मार्गं च शाश तथा ।
वाष्टिवयं च प्रियम्बूपमथवा चित्राण्डजान् सत्फलम् ॥
कीर्मं सारिकयोधिकं च पल्लं शाल्यं हविष्यं हृया ।
वर्षेस्यान्कुराभ्रमुदमपिना पिष्ट यवाना तथा ॥
मत्स्यांश्च मूलु चित्रिताश्रमथवा दध्यश्रमेवं क्रमात् ।
भक्ष्याऽभक्ष्यमिदं विचार्यंमतिमान् भक्षेतथाऽऽलोकयेत् ॥

नक्षत्र दोहद—

निविचन यात्रा के लिए नक्षत्र भोजनों का विधान :—

१. अश्विनी नक्षत्र मे यात्रा करते समय उडद, जी आदि का उपयोग करें ।
२. भरणी में तिल, चावल ।
३. कृत्तिका में उडद ।
४. रोहिणी में गाय का दही ।
५. मृगशिर से गाय का घृत ।
६. आर्द्रा में गाय का दूध ।
७. पुनर्वसु में हरिण का मास ।
८. पुष्य में हरिण का रक्त ।
९. अश्लेषा में क्षीर ।
१०. मघा में पपीहा का मांस ।
११. पूर्वाफाल्गुनी में हरिण का मास ।
१२. उत्तराफाल्गुनी में शशक का मास ।
१३. हस्त में साठी चावल ।
१४. चित्रा में मालकागने ।
१५. स्वाति में पूजा ।
१६. विशाखा में चित्र-विचित्र पक्षियों के मास ।
१७. अनुराधा में उत्तम फल ।
१८. ज्येष्ठा में कछुए का मास ।
१९. मूल में सारिका पक्षी का मास ।
२०. पूर्वाषाढ़ा में गोहू का मास ।

इन उपांगद्वय की संकलन शैली के अनुसार अन्य मान्यताओं के बाद स्वमान्यता का सूत्र रहा होगा ? जो विषम काल के प्रभाव से विच्छिन्न हो गया है—ऐसा अनुमान है ।

सामान्य मनीषियों ने इस नक्षत्र-भोजन-विधान को और नक्षत्र गणना क्रम को स्वसम्मत मानने में बहुत बड़ी असावधानी की है ।

इसी एक सूत्र के कारण उपांगद्वय के सम्बन्ध में अनेक चमत्कार की बातें कहकर भ्रान्तियाँ फैलाई गई हैं^१ ।

इन भ्रान्तियों के निराकरण के लिए आज तक किसी भी बहुश्रुत ने अपने उत्तरदायित्व को समझकर समाधान करने का प्रयत्न नहीं किया है ।

इसका परिणाम यह हुआ कि इन उपांगों का स्वाध्याय होना भी बन्द हो गया ।

चन्द्र-सूर्यप्रज्ञप्ति और अन्य ज्योतिष ग्रन्थों का तुलनात्मक चिन्तन :

दशम प्राभृत के

अष्टम प्राभृत-प्राभृत में नक्षत्र संस्थान

नवम प्राभृत-प्राभृत में नक्षत्र, तारा संख्या

नक्षत्र स्वामी-देवता :—

चन्द्र-सूर्यप्रज्ञप्ति में दशम प्राभृत के बारहवें प्राभृत-प्राभृत के सूत्र ४६ में नक्षत्र देवताओं के नाम हैं ।

२१. उत्तराषाढा में साही का मास

२२. अभिजित में मृग

२३. श्रवण में खिचडी

२४. घनिष्ठा में मृग-भात

२५. शतभिषक में जौ की पिछी

२६. पूर्वभाद्रपद में मच्छी-चावल

२७. उत्तराभाद्रपद में खिचडी

२८. स्वाति में दही-चावल

इसी प्रकार दिशा, वार और तिथियों के दोहद में भी घान्य, मास, फल आदि के विधान हैं ।

मुहूर्तचिन्तामणिकार ने लिखा है कि—देश-कुल के अनुसार जो भक्ष्य हो उसे खाकर और जो अभक्ष्य हो उसे देखकर यात्रा करे ।

१. चन्द्र-सूर्यप्रज्ञप्ति की प्रस्तावना में स्व० अमोलककृषिजी म० ने लिखा है—

“ये चन्द्र-सूर्यप्रज्ञप्ति सूत्र कैसे प्रभाविक, चमत्कारी हैं व कितने ग्रह हैं ? यह कुछ जैनों से छिपा नहीं है । बड़े-बड़े महात्मा साधु भी इसका पठन मात्र करते अचकाते हैं, जिन जिनने इसका पठन किया उन उनने इसके चमत्कार देखे ऐसी दंत कथायें भी बहुत सी प्रचलित हैं ।

चन्द्र-सूर्यप्रज्ञप्ति से सम्बन्धित चमत्कार की घटनाओं के दंत कथाओं की श्रेणी में सूचित कर कल्पित भय का निराकरण तो किया किन्तु नक्षत्र भोजन से सम्बन्धित तथ्यों का रहस्योद्घाटन करके वास्तविकता का विद्यर्शन नहीं कराया ।

मुहूर्तचिन्तामणि के नक्षत्र प्रकरण में नक्षत्र देवताओं के नाम हैं।

इन दोनों के नक्षत्र देवता निरूपण में सर्वथा साम्य है। केवल नक्षत्र गणना क्रम का अन्तर है।

इसी प्रकार दशम प्राभृत के

तेरहवें प्राभृत-प्राभृत में तीस मुहूर्तों के नाम,

चौदहवें प्राभृत-प्राभृत में पन्द्रह दिनों के और रात्रियों के नाम

पन्द्रहवें प्राभृत-प्राभृत में दिवस, तिथियों और रात्रि तिथियों के नाम

सोलहवें प्राभृत-प्राभृत में नक्षत्र गोत्रों के नाम

सत्रहवें प्राभृत-प्राभृत में नक्षत्र भोजनों के विधान

बृहद् देवज्ञरंजनसु, मुहूर्तमातण्ड आदि ग्रन्थों में ऊपर अंकित सभी विषय हैं—शोध निबन्ध लेखक तुलनात्मक अध्ययन करें।

चन्द्र सूत्र—

प्राभृत	प्राभृत-प्राभृत	सूत्रांक	सूत्र संख्या
१०	२२	६३	१
१३	०	७९	१
१४	०	८२	१
			३

सूर्य सूत्र—

प्राभृत	प्राभृत-प्राभृत	सूत्रांक	सूत्र संख्या
१	१	९-१०	२
१	३	१४	१
१	७	१९	१
२	१	२१	१
२	२	२२	१
५	०	२६	१
७	०	२८	१
			८

चन्द्र-सूर्य काक प्रमाण सूत्र—

१	१	११	१
१	२	१२-१३	२
१	४	१५	१
१	५	१६-१७	२
१	६	१८	१
१	८	२०	१
२	३	२३	१
३	०	२४	१
४	०	२५	१
६	०	२७	१
८	०	२९	१
९	०	३०-३१	२
१०	२	३३	१
१०	१८	५२	१
१६	०	८७	१
१७	०	८८	१
१८	०	९०	१
१८	०	९७	१
२०	०	१०२	१
२०	०	१०४	१
			२३

चन्द्र-नक्षत्र सूत्र—

प्राभृत	प्राभृत-प्राभृत	सूत्रांक	सूत्र संख्या
१०	४	३६	१
१०	११	४४-४५	२
१०	२२	६२	१
चन्द्र-सूर्य-नक्षत्र सूत्र—			
१०	२२	६०	१
१०	२२	६८-६९	२
११	०	७१	१
१५	०	८४-८५	३
ग्रह सम्बन्धित सूत्र—			
२०	०	१०३	१
२०	०	१०६	१
२०	०	१०७	१
			३

नक्षत्र सम्बन्धित सूत्र—

१०	१	३२	१
१०	२	३४	१
१०	३	३५	१
१०	५	३७	१
१०	६	३८	१
१०	८	४१	१
१०	१०	४३	१
१०	१२	४६	१
१०	१६	५०	१
१०	१७	५१	१
१०	२१	५९	१
१०	२२	६१	१
१८	०	९३	१
			१३

तारा सम्बन्धित सूत्र—

प्राभूत	प्राभूत-प्राभूत	सूत्रांक	सूत्र संख्या
१८	०	९६	१
			१

काल प्रमाण सूत्र—

१०	१३	४७	१
१०	१४	४८	१
१०	१५	४९	१
१०	१९	५३	१
१०	२०	५४-५८	४
१२	०	७२-७५	४
१३	०	८०	१

चन्द्र-सूर्य काल प्रमाण सूत्र—

१०	६	३९	१
१०	७	४०	१
१०	२२	६४-६७	४
१३	०	८१-८२	२

चन्द्र, सूर्य, नक्षत्र काल प्रमाण सूत्र—

१२	०	७६-७८	३
----	---	-------	---

चन्द्रादि पञ्चाण्योतिष्क सूत्र—

१५	०	८३	१
१८	०	९१-९२	५
१८	०	९४-९५	२
१९	०	१००-१०१	२

स्थिति सूत्र

१८	०	९८	२
----	---	----	---

अल्प-बहुत्व सूत्र—

१८	०	९९	१
----	---	----	---

उपसंहार सूत्र—

२०	०	१०८	१
----	---	-----	---

सूर्य सूत्र —

अध्ययन	उद्देशक	सूत्रांक
८	०	६५५

नक्षत्र सूत्र—

७	०	५८९
९	०	६९४

नक्षत्र स्वामी सूत्र—

२	३	९५
---	---	----

ग्रह सूत्र

२	३	९५
६	०	४८१
८	०	६१३
९	०	६९९

तारा सूत्र—

९	०	६७
---	---	----

नक्षत्र तारा सूत्र—

अध्ययन

उद्देशक

सूत्रांक

पृष्ठ

विशेष

नक्षत्र तारा

३

४

२२७

८९

"

५

३

४७२

२०३

"

२

४

१२१

४५

"

६

०

५३९

२१८

"

५

३

४७२

२०३

"

७

०

५८९

२४१

"

१

०

४७

९

"

४

४

३८६

१७१

"

अग्र-सूर्य सूत्र सूची—

अध्ययन

उद्देशक

सूत्रांक

२

३

१०५

३

२

१६२

४

१

२७३

४

३

३३८

अग्र-नक्षत्र सूत्र—

६

०

५१७

८

०

६५६

नक्षत्र अग्र सूत्र—

८

०

६५६

९

०

६६९

१०

०

७८०

अग्रविधि ज्योतिष्कवेव सूत्र—

२

३

९५

४

२

३०३

५

१

४०१

कालविभाग सूत्र—

२

४

१०६

५

३

४६०

८

०

६२०

प्रजापति निर्वाण सूत्र—

३

२

१६०

४

१

२७८

समवायांग

सूर्य के सूत्र

सूर्यमण्डल		
१ सूर्यमण्डलों की संख्या	सम. ६५, सूत्रांक १	
२ सूर्यमण्डलों की संख्या	सम. ८२, सू. १	
३. सूर्यमण्डल प्रमाण	सम. १३, सू. ८	
४ सूर्यमण्डल समांश	सम. ६१, सू. ४	
५. प्रथम सूर्यमण्डल का आयाम-विष्कम्भ	सम. ९९, सू. ४	
६. द्वितीय सूर्यमण्डल का आयाम-विष्कम्भ	सम. ९९, सू. ५	
७ तृतीय सूर्यमण्डल का आयाम-विष्कम्भ	सम. ९९, सू. ६	
८ प्रत्येक सूर्यमण्डल में सूर्य की गति के मूहूर्त	सम. ६०, सू. १	
९. सूर्य का आभ्यन्तर मण्डल मे उपसंक्रमण (भरतक्षेत्र से सूर्यदर्शन की दूरी का प्रमाण)	सम. ४७, सू. १	
१० सूर्य का बाह्यमण्डल में उपसंक्रमण (भरतक्षेत्र से सूर्यदर्शन की दूरी का प्रमाण)	सम. ३१, सू. ३	
११ आभ्यन्तर तृतीयमण्डल में सूर्य का उपसंक्रमण (भरतक्षेत्र से सूर्यदर्शन की दूरी का प्रमाण)	सम. ३३, सू. ४	
१२ सूर्य से ऊपर और नीचे सूर्य का तापक्षेत्र	सम. १९, सू. २	
१३ रत्नप्रभा के ऊपर के सम भू-भाग से ऊपर- की ओर सूर्य की गति का क्षेत्र	सम. प्र. ४६	
१४. सूर्य का परिवार	सम. ८८, सू. १	
१५ उत्तरायण से निवृत्त सूर्य का अहोरात्र- के प्रमाण पर प्रभाव	सम. ७८, सू. ३	
१६. दक्षिणायन से निवृत्त सूर्य का अहोरात्र- के प्रमाण पर प्रभाव	सम. ७८, सू. ४	
१७. उत्तर दिशा में प्रथम सूर्योदय की दूरी का प्रमाण	सम. ८०, सू. ७	

समवायांग

चन्द्र के सूत्र

१. चन्द्रमण्डल का समांश	सम. ६०, सू. ३
२. कृष्णपक्ष में और शुक्लपक्ष में चन्द्र की हानि-वृद्धि का प्रमाण	सम. ६२, सू. ३
३. चन्द्र का परिवार	सम. ८८, सू. २

×

×

×

चन्द्र और सूर्य के संयुक्त

१. क्षेत्र आभ्यन्तर पुष्करार्ध में चन्द्र-सूर्य	सम. ७२, सू. ५
२. समुद्र कालोदसमुद्र में चन्द्र-सूर्य	सम. ४२, सू. २
×	×

ग्रहों का सूत्र

१. शुक्र का उदयास्त	सम. १९, सू. ३
×	×

ग्रह और चन्द्र का संयुक्त सूत्र

१. ध्रुव राहु से चन्द्र के आवृत-अनावृत विभागों का क्रम	सम १५, सू. ३/४
--	----------------

नक्षत्रों के सूत्र

१. जम्बूद्वीप में व्यवहार योग नक्षत्र	सम. २७, सू. २
२. नक्षत्रों का समांश	सम. ६४, सू. ४
३. पूर्व द्वारवाले नक्षत्र	सम. ७, सू. ८
४. दक्षिण द्वारवाले नक्षत्र	सम. ७, सू. ९
५. पश्चिम द्वारवाले नक्षत्र	सम. ७, सू. १०
६. उत्तर द्वारवाले नक्षत्र	सम ७, सू. ११
×	×

चन्द्र और नक्षत्रों के सूत्र

१. चन्द्र के साथ योग करने वाले नक्षत्र	सम. ५६, सू. १
२. चन्द्र के साथ प्रमर्दयोग करने वाले नक्षत्र	सम ८, सू. ९
३. चन्द्र के साथ पन्द्रह मुहूर्त योग करने वाले नक्षत्र	सम. १५, सू. ५
४. चन्द्र के साथ उत्तर दिशा से योग करने वाले नक्षत्र	सम. ९, सू. ६
५. चन्द्र के साथ द्वयर्द्धक्षेत्र के नक्षत्रों का योगकाल	सम. ४५, सू. ७
६. चन्द्र के साथ अभिजित नक्षत्र का योगकाल	सम. ८, सू. ५
×	×

ताराओं के सूत्र

१. उपरितन तारागणों का भ्रमण क्षेत्र	सम ९, सू ७
-------------------------------------	------------

नक्षत्र-ताराओं के सूत्र

अग्निनी नक्षत्र तारा संख्या	सम. ३, सू. ११
भरणी नक्षत्र तारा संख्या	सम. ३, सू. १२
कृत्तिका नक्षत्र तारा संख्या	सम. ६, सू. ७
रोहिणी नक्षत्र तारा संख्या	सम. ५, सू. ९

मृगशिर नक्षत्र तारा संख्या	सम. ३, सूत्र ६
आर्द्रा नक्षत्र तारा संख्या	सम. १, सू. २६
पुनर्वसु नक्षत्र तारा संख्या	सम. ५, सू. १०
पुष्य नक्षत्र तारा संख्या	सम. ३, सू. ७
अश्लेषा नक्षत्र तारा संख्या	सम. ६, सू. ८
मघा नक्षत्र तारा संख्या	सम. ७, सू. ७
पूर्वाषाढा नक्षत्र तारा संख्या	सम. ४, सू. ८
उत्तराषाढा नक्षत्र तारा संख्या	सम. ४, सू. ९
अभिजित नक्षत्र तारा संख्या	सम. ३, सू. ९
श्रवण नक्षत्र तारा संख्या	सम. ३, सू. २
धनिष्ठा नक्षत्र तारा संख्या	सम. ५, सू. १३
शतभिषक् नक्षत्र तारा संख्या	सम. १००, सू. २
पूर्वाभाद्रपद नक्षत्र तारा संख्या	सम. २, सू. ५
उत्तराभाद्रपद नक्षत्र तारा संख्या	सम. २, सू. ६
रेवती नक्षत्र तारा संख्या	सम. ३१, सू. ६
उन्नीस नक्षत्रों को तारा संख्या	सम. ९८, सू. ७

व्याख्याप्रज्ञप्ति (भगवती) में चन्द्र-सूर्यप्रज्ञप्ति से संबंधित सूत्र

ज्योतिषीदेवों के नामों के सूत्र—

भग० श० ३, उ० ७, सू० ४४
 भग० श० ८, उ० १, सू० १५
 भग० श० ८, उ० १, सू० ३१
 भग० श० ५, उ० ९, सू० १७

जम्बूद्वीप से स्वयम्भूरमण समुद्र पर्यन्त सभी द्वीप-समुद्रों में ज्योतिषको की सख्या—

भग० श० २, उ० २, सू० २-५

जीवा० (सू० १७५-१७७) के अनुसार जानने की सूचना ।

मानुषोत्तर पर्वत के अन्दर और बाहर के ज्योतिषियों की उत्पत्ति का प्ररूपण—

भग० श० ८, उ० ८, सू० ४६-४७

ज्योतिषीदेवों के कर्मक्षय का प्ररूपण—

भग० श० १८, उ० ७, सू० ५१

सूर्य का स्वरूप, अर्थ, प्रभा, छाया और लेख्या का प्ररूपण—

भग० श० १४, उ० ९, सू० १३-१६

उदय, अस्त और मध्याह्न के समय सूर्य की समान ऊँचाई—

भग० श० ८, उ० ८, सू० ३६

उदय और अस्त के समय सूर्य के दूर तथा मूल में दीखने का कारण—	भग० श० ८, उ० ८, सू० ३६
सूर्य की त्रैकालिक गति—	भग० श० ८, उ० ८, सू० ३८
सूर्य की त्रैकालिक क्रिया—	भग० श० ८, उ० ८, सू० ४३, ४४
सूर्य का ऊर्ध्व, अधो तापक्षेत्र प्रमाण—	भग० श० ८, उ० ८, सू० ४५
सूर्य का छहों दिशाओं में त्रैकालिक प्रकाश—	भग० श० ८, उ० ८, सू० ३२-४०
सूर्य का छहों दिशाओं में त्रैकालिक उद्योत—	भग० श० ८, उ० ८, सू० ४१
उदय और अस्त के समय समान अन्तर से सूर्यदर्शन—	भग० श० १, उ० ६, सू० १
उदय और अस्त के समय सूर्य दर्शन—	भग० श० ८, उ० ८, सू० ३५
उदय के समय प्रकाशित क्षेत्र जितना ही सूर्य का तापक्षेत्र—	भग० श० १, उ० ६, सू० ४
जम्बूद्वीप में सूर्य की उदयास्त दिशायें तथा दिन-रात का प्रमाण—	भग० श० ५, उ० १, सू० ४-६
लवणसमुद्र, धातकोल्लण्ड. कालोदसमुद्र और पुरुकरार्धद्वीप में सूर्य की उदयास्त दिशायें तथा दिन-रात का प्रमाण—	भग० श० ५, उ० १, सू० २२-२७
चन्द्र के उदयास्त का प्ररूपण—	भग० श० ५, उ० १०, सू० १
चन्द्र की अग्रमहिषी संख्या—	भग० श० १०, उ० ५, सू० २८
	भग० श० १२, उ० ६, सू० ६, ७
चन्द्र-सूर्य शब्दों के विशेषार्थ—	भग० श० १२, उ० ६, सू० ४-५
चन्द्रग्रहण, सूर्यग्रहण—	
चन्द्रमण्डल, सूर्यमण्डल—	
प्रतिचन्द्र प्रतिसूर्य—	भग० श० ३, उ० ७, सू० ४, ५
चन्द्र और सूर्य के काम-भोगों की विशेषता—	भग० श० १२, उ० ६, सू० ८

चन्द्र और सूर्य के पुद्गलों का प्रकाश—

भग० श० १४, उ० ९, सू० २, ३

ज्योतिष्कों के दो इन्द्र—

भग० श० ३, उ० ८, सू० ५

जीवाजीवाभिगम में चन्द्र-सूर्यप्रज्ञप्ति से संबन्धित सूत्र

चन्द्र परिवार सूत्र

जीवा० प्रति० ३, उ० २, सू० १९४

×

×

×

सूर्य परिवार सूत्र

जीवा० प्रति० ३, उ० २, सू० १९४

×

×

×

नक्षत्रों का सूत्र—

नक्षत्रों के आभ्यन्तर और बाह्य,

ऊपर ओर नीचे गति करने वाले नक्षत्र

जीवा० प्रति० ३, उ० २, सू० १९६

×

×

×

ताराओं के सूत्र

चन्द्र तथा सूर्य के नीचे, सम और ऊपर लघु तथा तुल्य तारा,

ताराओं की लघुता तथा तुल्यता के कारण,

जीवा० प्रति० ३, उ० २, सू० १९३

एक तारा से दूसरे तारा का अन्तर

जीवा० प्र० ३, उ० २, सू० २०१

×

×

×

चन्द्र के सूत्र

चन्द्र की अग्रमहिषियां तथा विकुर्वीत देवी परिवार,

जीवा० प्रति० ३, उ० २, सू० २०२

×

×

×

चन्द्रविमान की सुधर्मासभा में चन्द्र द्वारा भोग भोगने का निषेध तथा निषेध का कारण—

जीवा० प्रति० ३, उ० २, सू० २०३

सूर्य के सूत्र—

सूर्य की अग्रमहिषियां तथा विकुर्वीत देवी परिवार

सूर्यविमान की सुधर्मासभा में सूर्य द्वारा भोग भोगने का निषेध तथा निषेध का कारण—

जीवा० प्रति० ३, उ० २, सू० २०४

×

×

×

ग्रहों का सूत्र—		जीवा० प्रति० ३, उ० २, सू० २०४
×	×	×
नक्षत्रों का सूत्र—		जीवा० प्रति० ३, उ० २, सू० २०४
×	×	×
ताराओं का सूत्र—		जीवा० प्रति० ३, उ० २, सू० २०४
×	×	×

चन्द्रादि पांचो ज्योतिष्कदेवो का गति सूचक सूत्र—
जम्बूद्वीप के मेरुपर्वत से चारों दिशाओं में ज्योतिष्कदेवो की गति का अन्तर—
लोकान्त से ज्योतिष्कदेवों को गति का अन्तर,
इस रत्नप्रभा पृथ्वी के समभाग से ऊपर की ओर तारा (सब से नीचे का तारा)

सूर्य, चन्द्र एव ताराओ की गति का अन्तर—

नीचे के तारा से सूर्य का,
सूर्य से चन्द्र का,
चन्द्र से ऊपर के तारा का अन्तर

जीवा० प्रति० ३, उ० २, सू० १९५

×

×

×

(१) चन्द्रादि पांचों ज्योतिष्कदेव विमानों का संस्थान सूचक सूत्र—

चन्द्र विमान का संस्थान,
सूर्य विमान का संस्थान,
ग्रह विमानों का संस्थान,
नक्षत्र विमानों का संस्थान,
तारा विमानों का संस्थान,

जीवा० प्रति० ३, उ० २, सू० १९७

×

×

×

(२) चन्द्रादि पांचों ज्योतिष्कदेव विमानों के आयाम-विष्कम्भ, बाहुल्य और परिधि प्रमाण का सूचक सूत्र—

१. चन्द्र विमान की लम्बाई, चौड़ाई, मोटाई और परिधि
२. सूर्य विमान की लम्बाई, चौड़ाई, मोटाई और परिधि,
३. ग्रह विमानों की लम्बाई, चौड़ाई, मोटाई और परिधि,
४. नक्षत्र विमानों की लम्बाई, चौड़ाई, मोटाई और परिधि
५. तारा विमानों की लम्बाई, चौड़ाई, मोटाई और परिधि

जीवा० प्रति० ३, उ० २, सू० १९७

×

×

×

(३) चन्द्रादि पांच ज्योतिष्कदेव विमानों की चारों दिशाओं के विमान वाहक देवों का विकुर्वीत स्वरूप और उनकी संख्या—

१. चन्द्र विमान की चारों दिशाओं के विमान वाहक देवों का स्वरूप और उनकी संख्या—
२. सूर्य विमान की चारों दिशाओं के विमान वाहक देवों का स्वरूप और उनकी संख्या—
३. ग्रहों के विमानों की चारों दिशाओं के विमान वाहक देवों का स्वरूप और उनकी संख्या,
४. नक्षत्रों के विमानों की चारों दिशाओं के विमान वाहक देवों का स्वरूप और उनकी संख्या,
५. ताराओं के विमानों की चारों दिशाओं के विमान वाहक देवों का स्वरूप और उनकी संख्या,

चन्द्रादि पांचों ज्योतिष्क देवों की शीघ्रगति-मन्दगति का अल्प-बहुत्व
जीवा० प्रति० ३, उ० २, सू० १९८

× × ×

चन्द्रादि पांचों ज्योतिष्क देवों की अल्पधि-महधि का अल्प-बहुत्व,
जीवा० प्रति० ३, उ० २, सू० २००

× × ×

चन्द्रादि पांचों ज्योतिष्क देवों का अल्प-बहुत्व,
जीवा० प्रति० ३, उ० २, सू० २०६

× × ×

जम्बूद्वीपप्रज्ञप्ति में चन्द्र-सूर्यप्रज्ञप्ति से सम्बन्धित सूत्र

जम्बूद्वीप में दो चन्द्र और दो सूर्य हैं। इनसे सम्बन्धित कुछ सूत्र जम्बूद्वीपप्रज्ञप्ति में हैं। उनकी सूची इस प्रकार है—

सूर्य के सूत्र—

१. क-सूर्य मण्डल संख्या,
- ख-जम्बूद्वीप में सूर्य मण्डलों की संख्या,
- ग-लवणसमुद्र में सूर्य मण्डलों की संख्या,
- घ-जम्बूद्वीप और लवणसमुद्र में सूर्य मण्डलों की संयुक्त संख्या,

जंबू० वक्ष० ७, सू० १२७

× × ×

सर्वाभ्यन्तर सूर्यमण्डल से सर्वबाह्य सूर्यमण्डल का अन्तर,

जंबू० वक्ष० ७, सू० १२८

प्रत्येक सूर्यमण्डल का अन्तर—

जंबू० वक्ष० ७, सू० १२९

× × ×

प्रत्येक सूर्यमण्डल के आयाम-विष्कम्भ,
परिधि एवं बाह्य का प्रमाण—

जंबू० वक्ष० ७, सू० १३०

×

×

×

मन्दर पर्वत से सर्वाभ्यन्तर सूर्यमण्डल का अन्तर,
मन्दर पर्वत से सर्वाभ्यन्तर (आभ्यन्तर द्वितीय)
सूर्यमण्डल का अन्तर—

मन्दर पर्वत से (आभ्यन्तर) तृतीय मण्डल का अन्तर,
इस प्रकार प्रत्येक सूर्यमण्डल का अन्तर,
सर्वबाह्य मण्डल प्रथम, द्वितीय, तृतीय आदि का अन्तर

जंबू० वक्ष० ७, सू० १३१

-

×

×

सर्वाभ्यन्तर प्रथम, द्वितीय, तृतीय आदि सूर्यमण्डलों का आयाम-विष्कम्भ तथा उनकी परिधि
का प्रमाण—

सर्वबाह्य प्रथम, द्वितीय, तृतीय सूर्यमण्डलों का आयाम-विष्कम्भ और परिधि का प्रमाण—

जंबू० वक्ष० ७, सू० १३२

×

×

×

सर्वाभ्यन्तर मण्डलों में तथा सर्वबाह्य मण्डलों में सूर्य के तापक्षेत्र और अन्धकारक्षेत्र के
संस्थान और उनके प्रमाण—

जंबू० वक्ष० ७, सू० १३५

×

×

×

सूर्योदय तथा सूर्यास्त के समय सूर्यदर्शन की दूरी प्रमाण—

जंबू० वक्ष० ७, सू० १३६

×

×

×

सूर्य का कालसापेक्ष गतिकक्षेत्र—

जंबू० वक्ष० ७, सू० १३७

सूर्य का कालसापेक्ष क्रियाक्षेत्र—

जंबू० वक्ष० ७, सू० १३८

×

×

×

सूर्य का उत्पत्ति क्षेत्र और गति क्षेत्र—

जंबू० वक्ष० ७, सू० १४०

×

×

×

सूर्य का च्यवन विरहकाल व्यवस्था तथा विरह अवधि—

जंबू० वक्ष० ७, सू० १४१

×

×

×

सूर्योदय, सूर्यास्त की दिशाएँ—

जंबू० वक्ष० ७, सू० १५०
×

चन्द्र के सूत्र—

चन्द्रमण्डलो की संख्या,
जम्बूद्वीप में चन्द्रमण्डलों की संख्या,
लवणसमुद्र में चन्द्रमण्डलों की संख्या,
जम्बूद्वीप तथा लवणसमुद्र में चन्द्रमण्डलों की संयुक्त संख्या—

जंबू० वक्ष० ७, सू० १४२
×

सर्वाभ्यन्तर चन्द्रमण्डल से सर्वबाह्य चन्द्रमण्डल का अन्तर—

जंबू० वक्ष० ७, सू० १४३

प्रत्येक चन्द्रमण्डल का अन्तर—

जंबू० वक्ष० ७, सू० १४४
×

प्रत्येक चन्द्रमण्डल का आयाम-विष्कम्भ, परिधि और बाह्यत्व का प्रमाण—

जंबू० वक्ष० ७, सू० १४५
×

जम्बूद्वीप के मन्दरपर्वत से सर्वाभ्यन्तर प्रथम, द्वितीय, तृतीयादि चन्द्रमण्डलों का अन्तर—
जम्बूद्वीप के मन्दरपर्वत से सर्वबाह्य प्रथम, द्वितीय, तृतीयादि चन्द्रमण्डलों का अन्तर—

जंबू० वक्ष० ७, सू० १४६
×

सर्वाभ्यन्तर प्रथम, द्वितीय, तृतीयादि चन्द्रमण्डलों का आयाम-विष्कम्भ और परिधि का प्रमाण—

सर्वबाह्य प्रथम, द्वितीय, तृतीयादि चन्द्रमण्डलो का आयाम-विष्कम्भ और परिधि का प्रमाण—

जंबू० वक्ष० ७, सू० १४७
×

जम्बूद्वीपप्रज्ञप्ति के वृत्तिकार ने लिखा है—चन्द्रप्रज्ञप्ति और सूर्यप्रज्ञप्ति बहुत बड़े आगम हैं ।

इस सूची में जितने सूत्र हैं वे सब चन्द्रप्रज्ञप्ति और सूर्यप्रज्ञप्ति से उद्धृत हैं किन्तु इस सूची में अंकित सूत्रों में से अनेक सूत्र उपलब्ध चन्द्र-सूर्यप्रज्ञप्ति में नहीं हैं । अतः यह स्वयं सिद्ध है कि वर्तमान में चन्द्र-सूर्यप्रज्ञप्ति के सूत्रों का जो क्रम एवं संख्या है अतीत में उससे भिन्न रही होगी । ●

१ इच्चेसा जंबूद्वीवपण्णति—सूरपण्णति बत्थुसमासेणं सम्मत्ता भवइ । इत्येषा—अनन्तरोक्तस्वरूपा जम्बूद्वीपप्रज्ञप्तिः यथावस्थितस्वरूपनिरूपिका ग्रन्थपद्धतिस्तस्या भस्मिभुपाने इत्यर्थः सूत्रे च विभक्तिव्यत्ययः प्राकृतत्वात् ।

सूर्य प्रज्ञप्तिः सूर्याधिकार प्रतिबद्धा पदपद्धतिर्वस्तूनां मण्डलसंख्यादीना समासः सूर्यप्रज्ञप्तप्राधि महाप्राण्या पेक्ष या सक्षेपस्तेन समाप्ता भवति ।

इच्चेसा इत्यादि व्याख्यानं पूर्ववत् परं सूर्यप्रज्ञप्ति स्थाने चन्द्रप्रज्ञप्तिवाच्या ॥

जम्बू० वक्ष० ७, सू० १५०

अङ्ग आगमों के विषयवस्तु-सम्बन्धी उल्लेखों का तुलनात्मक विवेचन

डा० सुदर्शन लाल जैन

भगवान् महावीर ने अपनी दिव्यवाणी द्वारा जिस वस्तु-स्वरूप का प्रतिपादन किया, उसे अत्यन्त निर्मल अन्तःकरण वाले तथा बुद्धिवैभव के धनी गणधरों ने आचाराङ्ग आदि द्वादश अङ्ग-ग्रन्थों के रूप में ग्रथित करके अपने पश्चाद्दवर्ती आचार्यों को श्रुत-परम्परा से प्रदान किया।^१ श्रुत की इस अलिखित परम्परा का स्मृति-लोप होने से क्रमशः ह्रास होता गया।

श्वेताम्बर-मान्यतानुसार स्मृति-परम्परा से प्राप्त ये अङ्ग ग्रन्थ देवद्विगण क्षमाश्रमण की बलभीवाचना (वीर नि० सं ९८०) के समय लिपिबद्ध किए गए। दृष्टिवाद नामक १२वाँ अंग-ग्रन्थ उस समय किसी को याद नहीं था, अतः वह लिपिबद्ध न किया जा सका। इसके पूर्व भी आचार्य स्थूलभद्र द्वारा पाटलिपुत्र (वीर नि० सं० २१९) में तथा आर्य स्कन्दिल द्वारा माथुरे वाचना (वीर नि० ८वीं शताब्दी) में भी इन ११ अङ्ग ग्रन्थों का संकलन किया गया था परन्तु उम समय उन्हें लिपिबद्ध नहीं किया गया था।

दिगम्बर-परम्परा इन वाचनाओं को प्रामाणिक नहीं मानती है। उनके अनुसार वीर नि० सं० ६८३ तक श्रुत-परम्परा चली, जो क्रमशः क्षीण होती गई। अङ्ग-ग्रन्थों के लिपिबद्ध करने का कोई प्रयत्न नहीं किया गया, फलतः सभी अङ्ग ग्रन्थ लुप्त हो गए। इतना विशेष है कि वे दृष्टिवाद नामक १२वें अङ्गान्तर्गत पूर्वों के अंशांश के ज्ञाताओं द्वारा (वीर नि० ७वीं शताब्दी में) रचित षट्खण्डागम और कषायपाहुड को तथा वीर निर्वाण की १४वीं शती में रचित इनकी धबला और जबधबला टीकाओं को आगम के रूप में मानते हैं।^२

१ भगवान् महावीर के ११ गणधर थे जिन्होंने उनके अर्थरूप उपदेशों को १२ अंग ग्रन्थों के रूप में ग्रथित किया था।

२. आचार्य घरसेन (ई० १-२ शताब्दी, वीर नि० ७वीं शताब्दी) के शिष्य पुष्यदन्त और भूत-बलि ने षट्खण्डागम की रचना की। षट्खण्डागम के प्रारम्भ के १७७ मूत्र आचार्य पुष्यदन्त ने और शेष आचार्य भूतबलि ने लिखे। इस ग्रन्थ का आधार द्वितीय अयायणी पूर्व के चयनलब्धि नामक अधिकार का चतुर्थ पाहुड 'कर्मप्रकृति' है। कषायपाहुड की रचना घरसेनाचार्य के समकालीन गुणधराचार्य ने ज्ञानप्रवाद नामक ५वें पूर्व की १०वें वस्तु के तीसरे 'पेज्जदोमपाहुड' के आधार पर की। इन दोनों पर क्रमशः 'धबला' और 'जयधबला' नामक टीकाएँ वीरसेना-चार्य ने लिखी हैं। चार विभक्तियों के बाद 'जयधबला' टीका की पूर्णता वीरसेन के शिष्य जिनसेन ने (शक सं० ७५९) की है।

बारह अङ्गों के नाम

उभय-परम्परा में मान्य १२ अंग-ग्रन्थों के नाम क्रमशः इस प्रकार हैं—(१) आचाराङ्ग, (२) सूत्रकृताङ्ग, (३) स्थानाङ्ग, (४) समवायाङ्ग, (५) व्याख्याप्रज्ञप्ति (अपरनाम भगवती^१), (६) ज्ञाताधर्मकथा (नाथधर्मकथा), (७) उपासकदशा (उपासकाध्ययन), (८) अन्तकृद्दशा (अन्तकृद्दश) (९) अनुत्तरोपपादिकदशा (अनुत्तरोपपादिकदश), (१०) प्रश्नव्याकरण, (११) विपाकसूत्र और (१२) दृष्टिवाद। छठें से नौवें तक के कोष्ठकान्तर्गत नाम दि० परम्परा में प्रचलित है।

इन अङ्गों के क्रम में कहीं कोई अन्तर नहीं मिलता है। साधारण नाम-भेद अवश्य पाया जाता है। जैसे—छठें और सातवें अङ्ग का नाम दिगम्बर ग्रन्थों में क्रमशः “नाथधर्मकथा” (णाहधम्मकहा) तथा “उपासकाध्ययन” (उवासयज्जयण) मिलता है। इसी प्रकार पांचवें “व्याख्या-प्रज्ञप्ति” का प्राकृत नाम श्वे० ग्रन्थों में “विवाहपञ्चती” मिलता है जबकि दि० ग्रन्थों में “वियाह-पण्णत्ता” है जो व्याख्याप्रज्ञप्ति के अधिक निकट है। गोम्पटसार जीवकाण्ड में सूत्रकृताङ्ग का प्राकृतनाम “सुद्दयड” मिलता है जबकि स्थानाङ्ग आदि में “सूयगडो” और धवला आदि में “सूदयद” मिलता है। तत्त्वार्थाधिगमभाष्य में दृष्टिवाद को “दृष्टिपातः” कहा है जो चिन्त्य है। श्वे० ग्रन्थों में “अन्तकृद्दशा” और “अनुत्तरोपपादिकदशा” के लिए क्रमशः “अन्तगडदसाओ” और “अनुत्तरोववाइअदसाओ” नाम हैं जबकि दि० ग्रन्थों में “अन्तयडदसा” और “अनुत्तरोववादिदसा” नाम मिलते हैं। शेष नामभेद प्राकृत भाषाभेद एवं लिपिप्रमाद के कारण है।

अब हम इन अङ्ग ग्रन्थों के विषयवस्तु की निम्न चार आधारों पर समीक्षा करेंगे।

१. श्वे० ग्रन्थों में प्राप्त उल्लेख, (२) दिग० ग्रन्थों में प्राप्त उल्लेख, (३) उपलब्ध अङ्ग आगमों का वर्तमान स्वरूप और (४) तुलनात्मक विवरण। अन्त में समस्त ग्रन्थों की समग्ररूप से समीक्षा करते हुए उपसंहार दिया जाएगा।

१-आचाराङ्ग

(क) श्वेताम्बर ग्रन्थों में अङ्ग ग्रन्थों की विषयवस्तु का उल्लेख—

श्वेताम्बर परम्परा में अंग ग्रन्थों की विषयवस्तु का उल्लेख स्थानाङ्ग, समवायाङ्ग, नन्दी और विधिमागप्रपा में मिलता है। अतः यहाँ इन्हीं आधारों पर अङ्ग ग्रन्थों की समीक्षा करेंगे—

१. स्थानाङ्गसूत्र में^१—आचाराङ्ग की विषयवस्तु की चर्चा करते हुए उसके ब्रह्मचर्य सम्बन्धी ९ अध्ययनों का उल्लेख किया गया है, जिनमें अन्तिम तीन का क्रम है—विमोह, उपधान और महापरिज्ञा। दस दशा के निरूपणप्रसङ्ग में जो आचारदशा के १० अध्ययनों का उल्लेख है, वह आचाराङ्ग से सम्बन्धित न होकर दशाश्रुतस्कन्ध से सम्बन्धित है।^२

१. विवाहपञ्चतीए णं भगवतीए चउरासीइ पयसहस्सा पदग्गेणं पण्णत्ता। समवायाङ्ग ८४-३९५

२. स्थानाङ्ग १०-११०; समवायाङ्गसूत्र ५११, ५७, ३००; नन्दी पृ० २८७-२८८; तत्त्वार्थाधिगमभाष्य १२०; तत्त्वार्थराजवार्तिक १२०, पृ० ७२; धवला १.१.२, पृ० १००; जयधवला गाथा १, पृ० ७२, गोम्पटसार जीवकाण्ड गाथा ३५६

३. स्थानाङ्ग ९.२

४. स्थानाङ्ग १०.११०, ११५

२. समवायाङ्ग में—आचाराङ्ग में श्रमण निर्ग्रन्थों के आचार, गोचर, विनय, वैनयिक, स्थान, गमन, चक्रमण, प्रमाण, योग-योजन, भाषा, समिति, गुप्ति, शय्या, उपधि, भक्त-पान, उद्गम, उत्पादन, एषणा-विशुद्धि, शुद्धाशुद्धग्रहण, व्रत, नियम, तपोपधान इन सबका सुप्रशस्त कथन किया गया है। वह आचार संक्षेप से ५ प्रकार का है—ज्ञानाचार, दर्शनाचार, चारित्राचार, तपाचार और वीर्याचार।

अङ्गों के क्रम में यह प्रथम अङ्ग-ग्रन्थ है। इसमें दो श्रुतस्कन्ध हैं, २५ अध्ययन है, ८५ उद्देशन काल हैं, ८५ समुद्देशन काल हैं और १८ हजार पद हैं।

परीत (परिमित) वाचनार्थ है, संख्यात अनुयोगद्वार हैं, संख्यात प्रतिपत्तियाँ है, संख्यात वेष्टक हैं, संख्यात श्लोक है, संख्यात निर्युक्तियाँ है, संख्यात अक्षर है, अनन्त गम है, अनन्त पर्याय है, परिमित त्रस है, अनन्त स्थावर है, शास्वत, कृत (अनित्य), निबद्ध (ग्रथित) और निकाचित (प्रतिष्ठित) हैं, जिनप्रज्ञस भाव हैं, जिनका सामान्य रूप से और विशेष रूप से प्रतिपादन किया गया है, दर्शया गया है, निदर्शित किया गया है तथा उपदर्शित किया गया है। आचाराङ्ग के अध्ययन से आत्मा ज्ञाता और विज्ञाता हो जाता है। इस तरह इसमें चरण और करण धर्मों की ही विशेषरूप से प्ररूपणा की गई है।

इस अन्तिम पैराग्राफ की समस्त बातें सभी १२ अङ्गों के सन्दर्भ में एक ही समान कही गई है।

समवायाङ्ग के ५७वें समवाय के सन्दर्भ में आचाराङ्ग (९ + १५ = २४ अध्ययन, आचार-चूला छोड़कर), सूत्रकृताङ्ग (२३ अध्ययन) और स्थानाङ्ग (१० अध्ययन) के अध्ययनों की सम्पूर्ण संख्या ५७ बतलाई है।^१ नवम समवाय में आचाराङ्ग के ९ ब्रह्मचर्य अध्ययन गिनाये हैं—शस्त्र-परिज्ञा, लोकविजय, शीतोष्णोय, सम्यक्त्व, अवन्ती, धूत, विमोह, उपधानश्रुत और महा-परिज्ञा।^२ पञ्चीसवें समवाय में चूलिका सहित २५ अध्ययन गिनाये हैं।^३

३. नन्वीसूत्र में—आचाराङ्ग में श्रमण निर्ग्रन्थों के आचार, गोचर, विनय, शिक्षा, भाषा, अभाषा, करण, यात्रा, मात्रा (आहार परिमाण) आदि का कथन संक्षेप में है। आचार ५ प्रकार का है—ज्ञानाचार, दर्शनाचार, चारित्राचार, तपःआचार और वीर्याचार।

अङ्गक्रम और वाचना आदि का समस्त विवेचन समवायाङ्ग की तरह बतलाया है।

४. विधिमार्गप्रपा में—आचाराङ्ग के २ श्रुतस्कन्ध बतलाए गए हैं। प्रथम श्रुतस्कन्ध के ९ अध्ययन कहे गए हैं—शस्त्र-परिज्ञा, लोकविजय, शीतोष्णोय, सम्यक्त्व, अवन्ती या लोकसार,

१. समवायाङ्गसूत्र ५१२-५१४

२. तिष्ठं गणपिब्रह्मणं आधरन्नूलियावज्जाण सत्तावन्न अज्जयणा पण्णत्ता । तं जहा आधारे सुयगढे ठाणे । समवायाङ्ग, समवाय ५७ सूत्र ३०० ।

३. समवायाङ्ग ९.५३

४. समवायाङ्ग २५.१६८

५. नन्वीसूत्र, सूत्र ४६

६. विधिमार्गप्रपा पृ० ५०-५१ ।

धृत, विमोह, उपधानश्रुत और महापरिज्ञा। इसमें 'महापरिज्ञा' को विच्छिन्न बतलाया है जिसमें आकाशगामिनी विद्या का वर्णन था। यहाँ यह भी लिखा है कि शीलकाचार्य ने महापरिज्ञा को आठवाँ और उपधानश्रुत को नवाँ कहा है। द्वितीय श्रुतस्कन्ध की ५ चूलायें बतलाई हैं, जिनका अध्ययनों में विभाजन इस प्रकार किया गया है—प्रथम चूला के ७ अध्ययन हैं—पिण्डवैषणा, शय्या, ईर्ष्या, भाषा, बखैषणा, पात्रैषणा और अवग्रह-प्रतिमा (उवग्रहपडिमा)। इनमें क्रमशः ११, ३, ३, २, २, २, २ उद्देशक हैं। द्वितीय चूला के सात अध्ययन हैं (सत्सत्तिकएहि बीया चूला)—स्थानसत्तिककय, निषीधिका-सत्तिककय, उच्चारप्रस्रवणसत्तिककय, शब्दसत्तिककय, रूपसत्तिककय, परक्रियासत्तिककय और अन्योन्यक्रियासत्तिककय। इनके उद्देशक नहीं हैं। तृतीय चूला में "भावना" नामक एक ही अध्ययन है। चतुर्थ चूला में "विमुक्ति" नामक एक ही अध्ययन है। इस प्रकार द्वितीय श्रुतस्कन्ध में १६ अध्ययन और प्रथम चूला के सात अध्ययनों के २५ उद्देशक हैं, शेष के उद्देशक नहीं हैं। पंचम चूला में 'निशीध' नामक एक ही अध्ययन है। इस चूला का आचाराङ्ग से पृथक् कथन किया गया है। यह चूला अब एक स्वतन्त्र ग्रन्थ के रूप में मान्य है।

(ख) विगम्बर ग्रन्थों में प्राप्त उल्लेख—

दिगम्बर परम्परा में अङ्ग ग्रन्थों की विषयवस्तु का निरूपण प्रमुख रूप से तत्त्वार्थवार्तिक, धवला, जयधवला और अङ्गप्रज्ञप्ति में हुआ है। यथा

१. तत्त्वार्थवार्तिक में^१—आचाराङ्ग में (मुनि) चर्या का विधान है जो ८ शुद्धि, ५ समिति और ३ गुप्ति रूप है।

२. धवला (बद्धलण्डागम-टीका) में^२—आचाराङ्ग में कैसे चलना चाहिए, कैसे खड़े होना चाहिए, कैसे बैठना चाहिए, कैसे शयन करना चाहिए, कैसे भोजन करना चाहिए और कैसे संभाषण करना चाहिए? इत्यादि रूप से मुनियों के आचार का कथन किया गया है। इसमें १८ हजार पद हैं।

३. जयधवला (कषायपाहुड-टीका) में^३—आचाराङ्ग में 'यत्नपूर्वक गमनादि करना चाहिए' इत्यादि रूप से साधुओं के आचार का वर्णन है।

४. अङ्गप्रज्ञप्ति में^४—आचाराङ्ग में १८ हजार पद हैं। भव्यों के मोक्षपथगमन में कारण-भूत मुनियों के आचार का वर्णन है। धवला और जयधवलावत् कथन है। मुनियों के केशलोंच, अवस्त्र, अस्नान, अदन्तधावन, एकभक्त, स्थितिभोजन आदि का भी उल्लेख है।

(ग) वर्तमान रूप—

उपलब्ध आचाराङ्ग में विशेषरूप से साधुओं के आचार का प्रतिपादन किया गया है। इसके दो श्रुतस्कन्ध हैं—

प्रथम श्रुतस्कन्ध—इसका नाम ब्रह्मचर्य है जिसका अर्थ है "संयम"। यह द्वितीय श्रुतस्कन्ध से प्राचीन है। इसमें ९ अध्ययन हैं—१-शस्त्रपरिज्ञा, २-लोकविजय, ३-शीतोष्णीय, ४-सम्यक्त्व, ५-आवन्ति (यावन्तः) या लोकसार, ६-धृत, ७-महापरिज्ञा, ८-विमोह या विमोक्ष और ९-उप-

१. तत्त्वार्थवार्तिक १.२०, पृ० ७२-७३।

२. धवला १.१.२ पृ० ११०।

३. जयधवला गाथा, १, पृ० १११।

४. अङ्गप्रज्ञप्ति गाथा १५ १९ पृ० २६०।

धानश्रुत। कुल मिलाकर इस श्रुतस्कन्ध में ४४ उद्देशक हैं। पहले ५१ उद्देशक थे^१ जिनमें से ७वें महापरिज्ञा के सातों उद्देशकों का लोप माना गया है।

द्वितीय श्रुतस्कन्ध—इसमें चार चूलायें हैं (“निशीथ” नामक पचम चूला आज आचाराङ्ग से पृथक् ग्रन्थ के रूप में प्रसिद्ध है) जिनका १६ अध्ययनो और २५ उद्देशको में विभाजन विधि-मार्गप्रपा की तरह ही है।

(घ) तुलनात्मक विवरण—

दिगम्बर और ध्वेताम्बर दोनों के उल्लेखों से इतना स्पष्ट है कि इसमें साधुओं के आवार का वर्णन था तथा इसकी पद-संख्या १८ हजार थी। उपलब्ध आगम से पद-संख्या का मेल करना कठिन है।

वीरसेनाचार्य ने धवला टीका में तो पद-संख्या का उल्लेख किया है, परन्तु जयधवला में उल्लेख नहीं किया है। आचाराङ्ग की विषयवस्तु के संदर्भ में दिगम्बर ग्रन्थों में केवल सामान्य कथन है जबकि ध्वेताम्बर ग्रन्थों में आचाराङ्ग के अध्ययनो आदि का विशेष वर्णन है। स्थानाङ्ग में केवल प्रथम-श्रुतस्कन्ध के ९ अध्ययनो का उल्लेख मिलने से तथा समवायाङ्ग में ब्रह्मचर्य के ९ अध्ययनो का पृथक् उल्लेख होने से प्रथम श्रुतस्कन्ध की प्राचीनता और महत्ता का पुष्टि होती है।

प्रथम श्रुतस्कन्ध के महापरिज्ञा अध्ययन का क्रम स्थानाङ्ग समवायाङ्ग और विधिमागंप्रपा में क्रमशः नवमां है, जबकि उपलब्ध आचाराङ्ग में ‘महापरिज्ञा’ का क्रम सातवा है। शीलकाचार्य की व्याख्या में ‘महापरिज्ञा’ को आठवा स्थान दिया गया है।^२ इस तरह क्रम में अन्तर आ गया है। “महापरिज्ञा” का लोप हो गया है, परन्तु उस पर लिखी गई निर्युक्ति उपलब्ध है। निर्युक्ति में आचाराङ्ग के दस पर्यायवाची नाम भी गिनाए हैं—आयार, आचाल, आगाल, आगर, आसास, आयरिस, अंग, आइण्ण, आजाइ और आमोक्ख।^३ ‘चूला’ शब्द का उल्लेख हमें समवायाङ्ग में मिलता अवश्य है परन्तु वहाँ उसका स्पष्ट विभाजन नहीं है जैसा कि विधिमागंप्रपा में मिलता है। समवायाङ्ग के ५७वें समवाय में आचाराङ्ग, सूत्रकृताङ्ग और स्थानाङ्ग के जो ५७ अध्ययन कहे गए हैं उनमें सूत्रकृताङ्ग के २३ और स्थानाङ्ग के १० अध्ययन हैं। इस तरह ३३ अध्ययन निकाल देने पर आचाराङ्ग के २४ अध्ययन शेष रहते हैं। इन २४ अध्ययनो की संगति किस प्रकार बैठेई जाए, यह विवादास्पद ही है। संभवतः विलुप्त ‘महापरिज्ञा’ को कम कर देने पर प्रथम के ८ अध्ययन और दूसरे के चूला (निशीथ) छोड़कर १६ अध्ययन माने जाने पर २४ अध्ययनों की संगति बैठेई जा सकती है जो एक विकल्प मात्र है। इस पर अन्य दृष्टियों से भी सोचा जा सकता है क्योंकि वहाँ ‘महापरिज्ञा’ के लोप का उल्लेख नहीं है।

१. नववर्णं बभवेराण एकावधं उद्देशकाला पण्णत्ता। समवायाङ्ग ५१.२८०।

२. शीलकापरियमारण पुण एयं अट्टमं विमुक्खज्झयणं सत्त्व उवहाणसुय नवम ति।
विधिमागंप्रपा, पृ० ५१।

३. आचाराङ्ग निर्युक्ति गाथा २९०।

जहाँ तक आचाराङ्ग की विषयवस्तु के निरूपण का प्रश्न है, मेरी दृष्टि में श्वे० परम्परा के आचार्यों के सामने उपलब्ध आचाराङ्ग ही रहा है किन्तु विगम्बर आचार्यों ने मूलाचार को ही आचाराङ्ग का रूप मानकर उसकी विषयवस्तु का निरूपण किया है क्योंकि वहाँ जो गाथा उद्धृत है वह मूलाचार में उसी रूप में मिलती है। श्वे० आगम साहित्य में यह गाथा दशवैकालिक में मिलती है, आचाराङ्ग में नहीं। दशवैकालिक ग्रन्थ भी मुनि के आचार का ही प्रतिपादक ग्रन्थ है।

२—सूत्रकृतांग

(क) श्वेताम्बर ग्रन्थों में—

१. समवायाङ्ग^१ में—सूत्रकृताङ्ग मे स्वसमय, परसमय, स्वसमय-परसमय, जीव, अजीव, जीवाजीव, लोक, अलोक और लोकालोक सूचित किए जाते हैं। जीव, अजीव, पुष्य, पाप, आस्रव, संवर, निर्जरा, बन्ध और मोक्ष तक के सभी पदार्थ सूचित किए गए हैं। जो श्रमण अल्पकाल से ही प्रव्रजित हुए हैं और जिनकी बद्धि छोटे समयों (परसिद्धान्तों) को सुनने से मोहित तथा मलिन है उनकी पापकारी मलिनबद्धि के दुर्गुणों के शोधन के लिए क्रियावादियों के १८०, अक्रियावादियों के ८४, अज्ञानवादियों के ६७ और वैतनिकों के ३२; इन सब ३६३ अन्यदृष्टि-समयों का व्यहन करके स्वसमय की स्थापना की गई है। नाना दृष्टान्तयुक्त युक्ति-युक्त वचनों द्वारा परमत्तों की निस्सारता को बतलाया गया है। अनेक अनुयोगों द्वारा विविध प्रकार से विस्तारकर, परसद्भावगुणविशिष्ट, मोक्षपथ के अवतारक, उदार, अज्ञानान्धकाररूपी दुर्गों के लिए दीपकरूप, सिद्धि और सुगति के लिए मोपानरूप, विक्षोभ और निष्प्रकम्प सूत्रार्थ हैं।

अङ्गों के क्रम में यह दूसरा अङ्ग है। इसमें २ श्रुतस्कन्ध, २३ अध्ययन, ३३ उद्देशनकाल, ३३ समुद्देशनकाल और ३६ हजार पद हैं।

वाचनादि का विवेचन आचाराङ्गवत् है। समवायाङ्ग में सूत्रकृताङ्ग के २३ अध्ययन भी गिनाये गये हैं—१-समय, २-वैनालिक, ३-उपसर्गपरिज्ञा, ४-स्त्रीपरिज्ञा, ५-नरकविभक्ति, ६-महावीरस्तुति, ७-कुशीलपरिभाषित, ८-वीर्य, ९-धर्म, १०-समाधि, ११-मार्ग, १२-समवसरण, १३-आख्यातहित (याथातथ्य), १४-ग्रन्थ, १५-यमतीत, १६-गाथा, १७-पुण्डरीक, १८-क्रियास्थान, १९-आहारपरिज्ञा, २०-अप्रत्यास्थान क्रिया, २१-अनगारभ्रुत, २२-आर्क्षीय और २३-नालन्दीय।

२. नन्दीसूत्र में^२—सूत्रकृताङ्ग में लोक, अलोक, लोकालोक, जीव, अजीव, जीवाजीव, स्वसमय, परसमय और स्वसमय-परसमय की सूचना की जाती है। इसमें १८० क्रियावादियों, ८४ अक्रियावादियों, ६७ अज्ञानवादियों और ३२ वैतनिकों के, कुल ३६३ परमत्तों का व्यहन करके स्वसमय की स्थापना की गई है।

यह दूसरा अङ्ग है। इसमें २ श्रुतस्कन्ध, २३ अध्ययन, ३३ उद्देशनकाल, ३३ समुद्देशनकाल और ३६ हजार पद हैं। शेष वाचनादि का कथन आचाराङ्गवत् है।

१. समवायाङ्गसूत्र ५१५-५१८।

२. वही, २३ १५५; ५७ ३००।

३. नन्दीसूत्र ४७।

३. विधिमागंप्रपा में^१—इसमें स्पष्टरूप से प्रथम श्रुतस्कन्ध के १६ और द्वितीय श्रुतस्कन्ध के ७ अध्ययन गिनाये गए हैं। द्वितीय श्रुतस्कन्ध के अध्ययनों को महाध्ययन कहा है। समवायाङ्ग में कथित सूत्रकृताङ्ग के २३ अध्ययन ही यहाँ गिनाये हैं परन्तु कहीं-कहीं क्वचित् नामभेद है। यथा ५वां वीरस्तुति, १३वां अहनहं, १४ वां गन्ध (संभवतः यह लिपिप्रमाद है), २०वां प्रत्याख्यानक्रिया और २१वां अनगार।

(ख) विगम्बर गन्धों में^५—

१. तत्त्वार्थवार्तिक में^२—सूत्रकृताङ्ग में ज्ञानविनय, प्रज्ञापना, कल्प्याकल्प्य, छेदोपस्थापना और व्यवहारधर्मक्रिया का प्ररूपण है।

२. षवला में^३—सूत्रकृताङ्ग में ३६ हजार पद है। यह ज्ञानविनय, प्रज्ञापना, कल्प्याकल्प्य, छेदोपस्थापना और व्यवहारधर्मक्रिया का निरूपण करता है। स्वसमय और परसमय का भी निरूपण करता है।

३. जयषवला में^४—सूत्रकृताङ्ग में स्वसमय और परसमय का वर्णन है। इसके साथ ही इसमें खीसम्बन्धी-परिणाम, क्लोवता, अस्फुटत्व (मन की बातों को स्पष्ट न कहना), कामावेश, विलास, आस्फालनसुख, पुरुष को इच्छा करना आदि खी के लक्षणों का प्ररूपण है।

४. अङ्गप्रज्ञप्ति में^५—सूत्रकृताङ्ग में ३६ हजार पद हैं। यहाँ सूत्रार्थ तथा उसके करण को संक्षेप से सूचित किया गया है। ज्ञान-विनय आदि, निर्विघ्न अध्ययन आदि, सर्व सत्क्रिया, प्रज्ञापना, सुकथा, कल्प्य, व्यवहारवृषक्रिया, छेदोपस्थापना, यतिसमय, परसमय और क्रियाभेदों का अनेकशः कथन है।

५. प्रतिक्रमणग्रन्थत्रयी टीका (प्रभावःब्रह्मत) में^६—सूत्रकृताङ्ग के २३ अध्ययनों के नाम तथा उनमें प्रतिपादित विषयों का कथन है। समवायाङ्गोक्त अध्ययननामों से इसके नामों में कुछ भिन्नता है।^७

१. विधिमागंप्रपा पृ० ५१-५२।
२. तत्त्वार्थ० १ २०, पृ० ७३।
३. षवला १.१.२, पृ० ७३।
४. जयषवला गाथा १, पृ० ११२।
५. अंगप्रज्ञप्ति गाथा २०-२२, पृ० २६१।
६. प्रतिक्रमणग्रन्थत्रयी टीका, पृ० ५६-५८।
७. तेवीसाए मुद्दयडज्जाणमु—

समए वेदालिक्षे एत्तो उवमग्ग इत्थिपरिणामे ।
 णिरयतरवीरधुदी कुम्भीलपरिभाणिए विरिए ॥ १ ॥
 धम्मो य अग्गमग्गे समोवमग्गं तिकालग्गंयहिदे ।
 आदा तदित्थगाथा पुढरिक्को किरियठाणेय ॥ २ ॥
 आहारयपरिणामे पच्चक्कवाणाणगारगुणकित्ति ।
 मुद अत्था णालदे मुद्दयडज्जाणाणि तेवीसं ॥ ३ ॥

(ग) वर्तमान रूप—

इसमें धार्मिक उपदेशों के साथ मुख्यतः अन्य मतावलम्बियों का लक्षणन है। इसके दो श्रुतस्कन्ध हैं। प्रथम श्रुतस्कन्ध प्राचीन है और दूसरा प्रथम श्रुतस्कन्ध के परिशिष्ट के समान है। भारत के धार्मिक सम्प्रदायों का ज्ञान कराने की दृष्टि से दोनों श्रुतस्कन्ध महत्त्वपूर्ण हैं।

प्रथम श्रुतस्कन्ध में १६ अध्यायन हैं—१. समय, २. वेयालिय, ३. उपसर्गपरिज्ञा, ४. स्त्रीपरिज्ञा, ५. नरकविभक्ति, ६. वीरस्तव, ७. कुशील, ८. वीर्य, ९. धर्म, १०. समाधि, ११. मार्ग, १२. समवसरण, १३. याथातथ्य (आहृतहिय), १४. ग्रन्थ (परिग्रह), १५. आदान या आदानीय (संकलिका = शृंखला; जमतीत या यमकीय ये सभी नाम सार्थक हैं) और १६. गाथा ।

द्वितीय श्रुतस्कन्ध के ७ महाध्यायन हैं—१. पुण्डरीक, २. क्रियास्थान, ३. आहारपरिज्ञा, ४. प्रत्याख्यान क्रिया ५. आचारश्रुत व अनगारश्रुत, ६. आर्द्रकीय और ७. नालंदीय या नालंदा ।

(घ) तुलनात्मक विवरण—

इस आगम के पदों की संख्या में उभय परम्परा में कोई मतभेद नहीं है। पं० कैलाशचन्द्र शास्त्री ने इसके निकास की संभावना दृष्टिवाद के सूत्र नामक भेद से की है क्योंकि इसका नाम सूत्र-कृताङ्ग है जो चिन्त्य है। तत्त्वार्थवार्तिक में परममय के कथन का कोई उल्लेख नहीं है जबकि रामवायाङ्ग नन्दी, धवला, जयधवला और अङ्गप्रज्ञप्ति में परममय-कथन का भी उल्लेख है। समवायाङ्ग और नन्दी में तो स्थानाङ्ग आदि में भी परममय-कथन का उल्लेख है जो एक प्रकार से गीतार्थ (अलङ्कारिक-कथन) मात्र है। जयधवला में स्पष्टरूप से ग्यारह अङ्गों का विषय स्वमय ही बतलाया है।^१ फिर भी जयधवला में जो सूत्रकृताङ्ग का विषय परममय बतलाया गया है वह उपलब्ध सूत्रकृताङ्ग का द्योतक है। जयधवला में स्त्री-सम्बन्धी विशेष वक्तव्यों का कथन भी बतलाया है जो उपलब्ध आगम में है। समवायाङ्ग, विधिमारंगप्रपा और प्रतिक्रमणग्रन्थत्रयी में जिन २३ अध्यायनों के नाम बतलाए हैं वे प्रायः परस्पर समान और वर्तमान रूप से मिलते हैं।

अर्थ— १. समय (त्रिकाल स्वरूप), २. वेद्यालिय—(त्रिवेदों का स्वरूप), ३. उपसर्ग (४ प्रकार के उपसर्ग), ४. स्त्रीपरिणाम (स्त्रियों का स्वभाव), ५. नरकान्तर (नरकादि ऋतुगति), ६. वीरस्तुति (२४ तीर्थङ्करों का गुण-कीर्तन), ७. कुशीलपरिभाषा (कुशीलादि ५ पाश्वेस्वों का स्वरूप वर्णन), ८. वीर्य—(जीवों के वीर्य के तारतम्य का वर्णन), ९. धर्म (धर्माधर्म का स्वरूप), १०. अग्र (धृताग्रपद वर्णन), ११. मार्ग (मोक्ष तथा स्वर्ग का स्वरूप एवं कारण), १२. समवसरण (२४ तीर्थङ्करों के समवसरण), १३. त्रिकालग्रन्थ (त्रिकाल-गोचर अशेषपरिग्रह का अक्षुभत्व), १४. आत्मा—(जीवस्वरूप), १५. तदित्यगाथा (वादमार्ग प्ररूपण), १६. पुण्डरीक—(स्त्रियों के स्वर्गादि स्थानों के स्वरूप का वर्णन), १७. क्रिया-स्थान—(१३ क्रियास्थानों का वर्णन), १८. आहारपरिणाम—(सभी धान्यों के रस, वीर्य विपाक तथा शरीरगत सप्तधातुस्वरूप वर्णन), १९. प्रत्याख्यान—(सर्वद्रव्य विषयों से निवृत्ति), २०. अनगारगुणकीर्तन—(मुनियों के गुण वर्णन), २१. श्रुत—(श्रुतमाहात्म्य), २२. अर्थ—(श्रुतफल वर्णन) और २३. नालंदा—(ज्योतिष्कदेवों के पटलों का वर्णन) ।

—प्रतिक्रमणग्रन्थत्रयी टीका, पृ० ५६-५८ ।

१. जैनसाहित्य का इतिहास, पूर्वपीठिका, पृ० ६४४ ।

२. जयधवला पृ० १२० ।

नन्दी में केवल २३ अध्ययन-संख्या का उल्लेख है, स्पष्ट नाम नहीं हैं। प्रतिक्रमणग्रन्थत्रयी को छोड़कर विगम्बर ग्रन्थों में इसका इतना स्पष्ट वर्णन अन्यत्र कहीं नहीं मिलता है। आचार्य भद्रबाहुकृत सूत्रकृताङ्ग निर्युक्ति में सूत्रकृताङ्ग के तीन नामों का उल्लेख है—सूतगड (सूतकृत), सुतकडं (सूत्रकृत) और सुयगड (सूत्रकृत)।

३-स्थानाङ्ग

(क) श्वेतान्तर ग्रन्थों में—

१. समवायाङ्ग में^१—स्थानाङ्ग में स्वसमय, परसमय, स्वसमय-परसमय, जीव, अजीव, जीवाजीव, लोक, अलोक और लोकालोक की स्थापना की गई है। द्रव्य, गुण, क्षेत्र, काल और पर्यायों की प्ररूपणा है। शैल (पर्वत), नदी (गङ्गादि), समुद्र, सूर्य, भवन, विमान, आकर (स्वर्णादि की खान), नदी (सामान्य नदी), निधि, पुरुषजाति, स्वर, गोत्र तथा ज्योतिष्क देवों के संचार का वर्णन है। एकविध, द्विविध से लेकर दसविध तक जीव, पुद्गल तथा लोकस्थानों का वर्णन है।

अङ्गों के क्रम में यह तीसरा अङ्ग है। इसमें १ श्रुतस्वन्ध, १० अध्ययन, २१ उद्देशनकाल, २१ समुद्देशनकाल और ७२ हजार पद हैं। वाचनादि का कथन आचाराङ्गवत् है।

२. नन्दीसूत्र में^२—स्थानाङ्ग में जीव, अजीव, जीवाजीव, स्वसमय, परसमय, स्वसमय-परसमय, लोक, अलोक और लोकालोक की स्थापना की गई है। इसमें टड्डु (छिन्न तट), कूट (पर्वतकूट), शैल, शिखरि, प्राग्भार, कुण्ड, गृहा, आकर, तालाब और नदियों का कथन है।

क्षेप कथन समवायाङ्ग की तरह है—परन्तु यहाँ एकादि क्रम से वृद्धि करते हुए १० प्रकार के पदार्थों के कथन का उल्लेख नहीं है। इसमें संख्यात सप्रहणियों वा अतिरिक्त कथन है।

३. विधिमार्गप्रया में^३—स्थानाङ्ग में एक श्रुतस्कन्ध है। एक स्थान, द्विस्थान आदि के क्रम से दसस्थान नाम वाले १० अध्ययन हैं।

(ख) विगम्बर ग्रन्थों में—

१. तत्त्वार्थवार्तिक में^४—स्थानाङ्ग में अनेक व्याख्यवाले अर्थों का निर्णय है।

२. षवला में^५—स्थानाङ्ग में ४२ हजार पद हैं। एक से लेकर उत्तरोत्तर एक-एक अधिक स्थानों का वर्णन है। जैसे—जीव का १ से १० संख्या तक का कथन—

एकको चैव महप्पा सो दुवियप्पो तिलक्खणो भण्णितो ।

चदुसंक्रमणाजुत्तो पंचमगुणप्पहाणो य ॥

१. समवायाङ्गसूत्र ५१९-५२१ ।

२. नन्दीसूत्र ४८ ।

३. विधिमार्गप्रया, पृ० ५२ ।

४. तत्त्वार्थ० १.२०, पृ० ७३ ।

५. षवला १.१.२, पृ० १०१ ।

छक्कापक्कमजुत्तो उवगुत्तो सत्तभंगिसम्भावो ।
अट्टासवो णवट्टो जीवो दसट्टाणिवो भणिवो ॥

३. जयधवला में—स्थानाङ्ग में जीव और पुद्गलादिक के एक से लेकर एकोत्तर क्रम (२,३,४ आदि) से स्थानों का वर्णन है। धवला में कथित “एकको वेव महप्पा” गाथा भी उद्धृत है।

४. अंगप्रज्ञप्ति में—स्थानाङ्ग में ४२ हजार पद हैं। एकादि क्रम से स्थान भेद है, जैसे—संग्रह नय से जीव एक है। संसारी और मुक्त के भेद से (व्यवहार नय से) जीव दो है। उत्पाद, व्यय और द्यौव्य के भेद से जीव तीन प्रकार का है। चार गतियों में संक्रमण करने से जीव चार प्रकार का है। पाँच भावों के भेद से जीव पाँच प्रकार का है। पूर्व, पश्चिम, दक्षिण, उत्तर, ऊर्ध्व और अधःगमन करने के कारण छः प्रकार का जीव है। स्यादस्ति, स्यान्नास्ति, स्यादुभय, स्यादवकव्य स्याद् अस्त्यवकव्य, स्यान्नास्ति अवकव्य और स्यादुभय-अवकव्य के भेद से जीव सात प्रकार का है। आठ प्रकार के कर्मों से युक्त होने से जीव आठ प्रकार का है। नवर्थक होने से जीव नौ प्रकार का है। पृथिवी, जल, तेज, वायु, प्रत्येक, निगोद, द्वि, त्रि, चतुः तथा पाच इन्द्रियों के भेद से १० प्रकार का जीव है। इसी प्रकार पुद्गल नाम से अजीव एक है। अणु और स्कन्ध के भेद से अजीव पुद्गल दो प्रकार का है। इसी प्रकार अन्यत्र भी जानना चाहिए।

(ग) वर्तमान रूप—

इसमें एक स्थानिक, द्विस्थानिक आदि १० स्थान या अध्ययन है जिनमें एक से लेकर दस तक की संख्या क अर्था का कथन है। इसमें लोकसम्मत गर्भधारण आदि विषयों का भी कथन है। इसमें आठ निह्ववो में से “बाटिक” को छोड़कर केवल सात निह्ववों का कथन है। इससे ज्ञात होता है कि इसके रचनाकाल तक जैनों में सम्प्रदायभेद नहीं हुआ था। इस तरह इसमें वस्तु का निरूपण संख्या की दृष्टि से किया गया है, जिससे यह संग्रह प्रधान कोश-शैली का ग्रन्थ हो गया है।

(घ) तुलनात्मक विवरण—

दिगम्बर और श्वेताम्बर ग्रन्थाक्त पद संख्या में अन्तर है। “इसके १० अध्ययन है” ऐसा स्पष्ट कथन समवायाङ्ग आदि श्वेताम्बर ग्रन्थों में तो है, परन्तु दिगम्बर ग्रन्थों में नहीं है। धवला में जीवादि के १ से १० संख्या तक के कथन का स्पष्ट उल्लेख होने से तथा जयधवला और अङ्ग-प्रज्ञप्ति में तदनु रूप ही उदाहरण मिलने से यह सभावना की जा सकती है कि इसमें १० अध्ययन रहे होंगे, परन्तु उनका विभाजन संख्या के आधार पर रहा होगा या विषय के आधार पर यह स्पष्ट रूप से नहीं कहा जा सकता है। दिगम्बर-ग्रन्थोक्त शैली और उपलब्ध आगम की शैली में स्पष्ट अन्तर है। समवायाङ्ग के इस कथन से कि “इसमें एकविध, द्विविध से लेकर दसविध तक जीव, पुद्गल तथा लोकस्थानों का वर्णन है” स्पष्ट ही दिगम्बर शैली का संकेत है। तत्सार्थवातिककार का यह कथन कि “इसमें अनेक आश्रयवाले अर्थों का निर्णय है” पूर्ण स्पष्ट नहीं है।

१. जयधवला गाथा १, पृ० ११३.

२. अङ्गप्रज्ञप्ति गाथा २३-२८, पृ० २६१-२६२.

यह एक प्रकार का कोश ग्रन्थ है जिसकी शैली समवायाङ्ग से निश्चित ही भिन्न रही है। वर्तमान स्थानाङ्ग दिगम्बरोक्त स्थानाङ्ग-शैली से सर्वथा भिन्न है। आश्चर्य है कि स्थानाङ्ग में १० संख्या के वर्णन प्रसङ्ग में स्थानाङ्ग के १० अध्ययनों का उल्लेख नहीं है, जो होना चाहिए था। वर्तमान आगम में गर्भधारण आदि अनेक लौकिक बातों का समावेश कालान्तर में किया गया लगता है।

४-समवायाङ्ग

(क) श्वेताम्बर ग्रन्थों में—

१. समवायाङ्ग में—स्वसमयादि सूत्रकृताङ्गवत् सूचित किए जाते हैं। इसमें एक-एक वृद्धि करते हुए १०० तक के स्थानों का कथन है तथा जगत् के जीवों के हितकारक बारह प्रकार के श्रुत-ज्ञान का संक्षेप से समवतार है। नाना प्रकार के जीवाजीवों का विस्तार से कथन है। अन्य भी बहुत प्रकार के विशेष तत्त्वों का कथन है। नरक, तिर्यङ्ग, मनुष्य और सुरगणों के आहार, उच्छ्वास, लेट्या, आवास-संख्या, आयास-प्रमाण, उपवास-च्यवन, अवगाहना, उपधि, वेदना, विधान (भेद), उपयोग, योग, इन्द्रिय, कषाय, नाना प्रकार की जीव-यानियाँ, पर्वत आदि के विष्कम्भ (चीड़ाई), उत्सेध (ऊँचाई), परिरय (परिधि) के प्रमाण, मन्दर आदि महोच्चरों के भेद, कुलकर, तीर्थङ्कर, गणधर, समस्त भरतक्षेत्र के स्वामी, चक्रवर्ती, चक्रधर (वासुदेव), हलधर (बलदेव) आदि का निर्वचन है।

अङ्गों के क्रम में यह चौथा अङ्ग है। इसमें १ श्रुतस्कन्ध, १ अध्ययन, १ उद्देशन, १ समुद्देशन और १ लाख ४४ हजार पद हैं। वाचनादि का विवेचन आचाराङ्गवत् है।

२. नन्दीसूत्र में—समवायाङ्ग में जीवादि का (समवायाङ्गवत्) समाश्रय किया गया है। एकादि से वृद्धि करते हुए १०० स्थानों तक के भावों की प्ररूपणा है। द्वादश गणपिटक का संक्षेप से परिचय है।

शेष श्रुतस्कन्धादि तथा वाचनादि का कथन समवायाङ्गवत् है।

३. विधिमागप्रथा में—इसमें श्रुतस्कन्ध, अध्ययन और उद्देशक का उल्लेख नहीं है।

(ख) विगम्बर ग्रन्थों में—

१. तत्त्वार्थवार्तिक में—समवायाङ्ग में सभी पदार्थों का समवाय (समानता से कथन) है। द्रव्य, क्षेत्र, काल और भाव के भेद से वह समवाय ४ प्रकार का है, जैसे—(क) द्रव्य समवाय—धर्मास्तिकाय, अधर्मास्तिकाय, लोकाकाश तथा एक जीव के एक समान असंख्यात प्रदेश होने से इनका द्रव्यरूप से समवाय है (पर्यायाधिक नय से प्रदेशों के द्रव्यत्व की भी सिद्धि होती है)। (ख) क्षेत्र समवाय—जम्बूद्वीप, सर्वाथमिद्धि, अप्रतिष्ठान नरक तथा नन्दीश्वरद्वीप की एक नावड़ी यं सब १ लाख योजन विस्तारवाले होने से इनका क्षेत्र की दृष्टि से समवाय है। (ग) काल समवाय—

१. समवायाङ्गसूत्र ५२२-५२५.

२. नन्दीसूत्र ४९.

३. विधिमागप्रथा, पृ० ५२.

४. तत्त्वार्थ १.२०, पृ० ७३.

उत्सर्पिणी और अवसर्पिणी ये दोनों १० कोड़ाकोड़ी सागर प्रमाण होने से इनमें काल समवाय है।
(घ) भाव समवाय—क्षायािक सम्यक्त्व, केवलज्ञान, केवलदर्शन, यथाख्यात चारित्र्य ये सब अनन्त विशुद्धिरूप होने से भाव समवाय वाले हैं।

२. धवला में—समवायाङ्ग में १ लाख ६४ हजार पदों के द्वारा सभी पदार्थों के समवाय का कथन है। समवाय ४ प्रकार का है—द्रव्य, क्षेत्र, काल और भाव। जैसे—(क) द्रव्य समवाय—धर्मास्तिकाय, अधर्मास्तिकाय, लोकाकाश और एक जीव के प्रदेश परस्पर समान हैं। (ख) क्षेत्र समवाय—सीमन्तक नरक (प्रथम इन्द्रक बिल), मानुष क्षेत्र, ऋजु विमान (सौधर्म इन्द्र का पहला इन्द्रक) और सिद्धलोक ये चारो क्षेत्र की अपेक्षा समान है। (ग) काल समवाय—एक समय दूसरे समय के समान है और एक मुहूर्त दूसरे मुहूर्त के समान है। (घ) भाव समवाय—केवलज्ञान और केवलदर्शन समान हैं क्योंकि ज्ञेयप्रमाण ज्ञान-मात्र में चेतना शक्ति की उपलब्धि होती है।

३. जयधवला में—समवायाङ्ग में द्रव्य, क्षेत्र, काल और भावो के समवाय का वर्णन है। शेष कथन प्रायः धवला के समान है।

४. अङ्गप्रज्ञप्ति में—समवायाङ्ग में १ लाख ६४ हजार पद है। संग्रहनय से द्रव्य, क्षेत्र, काल और भावो की अपेक्षा पदार्थों के सादृश्य का कथन है। शेष कथन प्रायः धवला के समान है।

(ग) वर्तमान रूप—

यह अङ्गग्रन्थ भी स्थानाङ्ग की शैली में लिखा गया कोश ग्रन्थ है। इसमें १ से वृद्धि करते हुए १०० समवायों का वर्णन है। एक प्रकीर्ण समवाय है जिसमें १०० से आगे की संख्याओं का समवाय बतलाया गया है। इसके अन्त में १२ अङ्ग ग्रन्थो का परिचय दिया गया है जो नन्दीसूत्रोक्त श्रुतपरिचय से साम्य रखता है। जिससे इसके कुछ अशो की परवर्तिता सिद्ध होती है।

(घ) तुलनात्मक समीक्षा—

दिगम्बर और श्वेताम्बर ग्रन्थों में बतलाई गई इसकी पदसंख्या में कुछ अन्तर है। दिगम्बरों के सभी ग्रन्थो में इस ग्रन्थ का विषय एक जैसा बतलाया है। उदाहरण में यत्किञ्चित् अन्तर है। समवायाङ्ग और नन्दी में १०० समवायो तथा श्रुतावतार का उल्लेख है जो वर्तमान आगम में देखा जाता है। वर्तमान आगम में एक प्रकीर्ण समवाय भी है जिसमें १०० से अधिक के समवायो का कथन है। विधिमांगप्रपा में अध्ययनादि के विभाजन का निषेध है। उसमें १०० समवाय और श्रुतावतार का भी उल्लेख नहीं है जो चिन्त्य है। दिगम्बर ग्रन्थो में भी १०० समवाय तथा श्रुतावतार का उल्लेख नहीं है। वहाँ द्रव्य, क्षेत्र, काल और भाव के भेद से ४ प्रकार के समवाय द्वारा सभी पदार्थों के विवेचन का निर्देश है। इस तरह उपलब्ध आगम की शैली दिगम्बर-ग्रन्थोक्त शैली से भिन्न है। उपलब्ध आगम की शैली उपलब्ध स्थानाङ्ग जैसी (सग्रह-प्रधान) ही है। वस्तुतः स्थानाङ्ग और समवायाङ्ग की शैली में अन्तर होना चाहिए था। दिगम्बर ग्रन्थोक्त स्थानाङ्ग और समवायाङ्ग की शैली में अन्तर है। दिगम्बर ग्रन्थोक्त स्थानाङ्ग और समवायाङ्ग की दो शैलियों से उपलब्ध स्थानाङ्ग और समवायाङ्ग की शैली भिन्न प्रकार की है।

१. धवला० १.१.२, पृ० १०२.

२. जयधवला गाथा १, पृ० ११३.

३. अङ्गप्रज्ञप्ति गाथा २९-३५, पृ० २६३-२६४.

५—व्याख्याप्रज्ञप्ति (भगवती)

(क) श्वेताम्बर ग्रन्थों में—

१. समवायाङ्ग में^१—व्याख्याप्रज्ञप्ति में नानाविध देव, नरेन्द्र, राजर्षि तथा अनेक संशय-प्रश्नों के भगवान् जिनेंद्र ने विस्तार से उत्तर दिये हैं। द्रव्य, गुण, पर्याय, क्षेत्र, काल, प्रदेश, परिणाम, यथास्थितिभाव, अनुगम, निक्षेप, नय, प्रमाण और सुनिपुण उपक्रमों के विविध प्रकारों के द्वारा प्रकट रूप से प्रकाशक, लोकालोक का प्रकाशक, संसार-समुद्र से पार उतारने में समर्थ, सुरपति से पूजित, भव्य जनों के हृदय को आनन्दित करने वाले, तमःरज-विष्वंशक, सुदृष्ट-दीपकरूप, ईहामति-बुद्धिवर्द्धक, पूरे (अन्यून) ३६ हजार व्याकरणों (प्रश्नों के उत्तर) को दिखाने में व्याख्याप्रज्ञप्ति सूत्रार्थ के अनेक प्रकारों का प्रकाशक, शिष्यों का हितकारक और गुणों से महान् अर्थ वाला है।

स्वसमयादि का कथन पूर्ववत् है।

अंगों के क्रम में यह ५वाँ अंगग्रन्थ है। इसमें १ श्रुतस्कन्ध, १०० से कुछ अधिक अध्ययन, १० हजार उद्देशक, १० हजार समुद्देशक, ३६ हजार प्रश्नों के उत्तर तथा ८४ हजार पद हैं।

वाचनादि का कथन आचाराङ्गवत् है।

यहाँ व्याख्याप्रज्ञप्ति के लिए 'विवाहपन्नत्तो' और 'विवाहपन्नत्तो' दोनों पदों का प्रयोग हुआ है। इसके लिए 'भगवती' पद का भी प्रयोग किया गया है तथा यहाँ भी इसके ८४ हजार पद बतलाये गये हैं।^२

२. नन्दीसूत्र में^३—व्याख्याप्रज्ञप्ति में जीवादि का कथन है (पूर्ववत्)। समवायागात् "नाना-विध देवादि" यह अंश यहाँ नहीं है। यहाँ केवल 'विवाहपन्नत्तो' शब्द का प्रयोग हुआ है। पद परिमाण दो लाख ८८ हजार बतलाया है। शेष कथन समवायाङ्गवत् है।

३. विधिभार्यप्रपा में^४—व्याख्याप्रज्ञप्ति के लिए 'भगवती' और 'विवाहपन्नत्तो' दोनों शब्दों का प्रयोग एक साथ किया गया है। इसमें श्रुतस्कन्ध नहीं है। 'शतक' नामवाले ४१ अध्ययन हैं जो अवान्तर शतको के साथ कुल १३८ शतक है।^५ इसके १९२३।१९२२ उद्देशक बतलाये हैं।

(ख) विगम्बर ग्रन्थों में —

१. तत्त्वार्थवातिक में^६—'जीव है या नहीं है' इत्यादि रूप से ६० हजार प्रश्नों के उत्तर व्याख्याप्रज्ञप्ति में हैं।

१. समवा० सूत्र ५२६-५२९, ८४-३९५।

२. समवा० सूत्र ८४-३९५।

३. नन्दीसूत्र ५०।

४. विधिभार्यप्रपा, पृ० ५३-५४।

५. एकतालीस शतको का १३८ शतको में विभाजन—३३ से ३९ तक के शतक १२-१२ शतको के समवाय होने से (७ × १२ =) ८४ शतक, ४०वाँ शतक २१ शतको का समवाय है, शेष १ से ३२ तक तथा ४१वाँ प्रत्येक १-१ शतक होने से ३३ शतक है। (कुल ८४ + २१ + ३३ = १३८)

६. तत्त्वार्थ० १.२०, पृ० ७३।

२. धवला में^१—इसमें २ लाख २८ हजार पदों के द्वारा क्या जीव है? क्या जीव नहीं है? इत्यादि रूप से ६० हजार प्रश्नों के व्याख्यान हैं।

३. जयधवला में^२—इसमें ६० हजार प्रश्नों तथा ९६ हजार छिन्नच्छेदों से जनित शुभाशुभों का वर्णन है।

४. अङ्गप्रज्ञप्ति में^३—इसे मूल गाथा में “विवायपण्णत्ति” कहा है तथा इसकी संस्कृत छाया में “विपाकप्रज्ञप्ति” कहा है। इसमें जीव है, नहीं है, नित्य है, अनित्य है आदि ६० हजार गणि प्रश्न हैं। पदसंख्या २२८००० है।

(ग) वर्तमान रूप—

इसमें गौतम गणधर प्रश्नकर्ता हैं तथा भगवान् महावीर उत्तर प्रदाता हैं। इस शैली का स्पष्ट उल्लेख तत्त्वार्थवातिक में मिलता है—“एवं हि व्याख्याप्रज्ञप्तिदण्डनेषु उक्तम्” इति गौतम-प्रश्ने भगवता उक्तम्”।^४

इस ग्रन्थ का प्रारम्भ मंगलाचरण पूर्वक होता है। ऐसा किसी अन्य अङ्ग ग्रन्थ में नहीं है। प्रारम्भ के २० गतक प्राचीन हैं। वेबर के अनुसार बाद के २१ शतक पीछे से जोड़े गए हैं।^५ रायपसेणीय, पन्नवणा आदि अङ्ग बाह्य ग्रन्थों के भी उल्लेख इसमें मिलते हैं। भगवान् पावर्धनाथ के लिख्यों की भी चर्चा है। जयन्ति धाविका का भी कथन है। इन्द्रभूति, अग्निभूति और वायुभूति गणधरों के तो नाम हैं परन्तु सुधर्मा गणधर का नाम नहीं है। पीधे, लेड्या, कर्मबन्ध, ममवसरण, जेता, द्रापर, कलियग, ब्राह्मी-लिपि आदि का वर्णन है।

व्याख्यात्मक कथन होने से इसे व्याख्याप्रज्ञप्ति कहते हैं तथा पूज्य और विशाल होने से इसे “भगवती” भी कहते हैं।

(घ) तुलनात्मक विवरण—

इसके पद प्रमाण के सम्बन्ध में दिग्म्बर ग्रन्थों में तो एकरूपता है, परन्तु श्वेताम्बरों के समवायाङ्ग और नन्दीसूत्र में एकरूपता नहीं है। इस तरह पदप्रमाण के सम्बन्ध में ३ मत है— (१) दिग्म्बर ग्रन्थों का, (२) समवायाङ्ग का और (३) नन्दीसूत्र का। नन्दी में आचाराङ्ग से व्याख्याप्रज्ञप्ति तक स्पष्ट रूप से क्रमशः दुगुना-दुगुना पद-प्रमाण बतलाया गया है, परन्तु समवायाङ्ग में यहाँ ऐसा नहीं किया गया है। समवायाङ्ग में दो स्थानों पर पदसंख्या उल्लिखित हुई है और दोनों स्थानों पर ८४ हजार पद बतलाए हैं। प्रश्नों के उत्तरों की संख्या के सन्दर्भ में भी ३ मत मिलते हैं—(१) श्वेताम्बर ग्रन्थों में ३६ हजार, (२) तत्त्वार्थवातिक, धवला और अङ्गप्रज्ञप्ति में ६० हजार और (३) जयधवला में ६० हजार प्रश्नोत्तरों के साथ ९६ हजार छिन्नच्छेद। वर्तमान

१. धवला १.१ २, पृ० १०२.

२. जयधवला गाथा १, पृ० ११४.

३. अङ्गप्रज्ञप्ति गाथा ३६-३८, पृ० २६४.

४. तत्त्वार्थ० ४.२६.

५. जैन साहित्य इ० पूर्वपीठिका, पृ० ६५७.

व्याख्याप्रज्ञप्ति की दिग्म्बर उल्लेखों से भिन्नता है। इसमें गीतम का प्रश्नकर्ता होना और सुधर्मा का नाम न होना चिन्त्य है। गीतम का प्रश्नकर्ता होना दिग्म्बरों के अनुकूल है। इस ग्रन्थ का कुछ अंश निश्चय ही प्राचीन दृष्टिगोचर होता है, परन्तु रायपसेणीय आदि अङ्गब्राह्म ग्रन्थों के उल्लेखों, समवायाङ्ग आदि में निर्दिष्ट विषयवस्तु से भिन्नता होने, मगलाचरण होने आदि कारणों से इसके कुछ अंशों को बाद में जोड़ा गया है।

इस ग्रन्थ का भगवती नाम श्वेताम्बरों में प्रसिद्ध है। समवायाङ्ग और विधिमागप्रपा में इस नाम का प्रयोग भी मिलता है। इस ग्रन्थ के प्राकृत नाम कई हैं। गोम्मटसार जीवकाण्ड में इसे 'विक्रसापण्णत्ती' कहा है जो व्याख्याप्रज्ञप्ति के अधिक निकट प्रतीत होता है^१, परन्तु यह नाम धवला आदि में न होने से ज्ञात होता है कि यह नाम बाद में संस्कृत के स्वर-व्यञ्जन-परिवर्तन के आघार पर दिया गया है।

६—ज्ञाताधर्मकथा

(क) श्वेताम्बर ग्रन्थों में—

१. समवायाङ्ग में^२—ज्ञाताधर्मकथा में ज्ञातों के (१) नगर, (२) उद्यान, (३) चैत्य, (४) वन-क्षण्ड, (५) राजा, (६) माता-पिता, (७) समवसरण, (८) धर्माचार्य, (९) धर्मकथा, (१०) इहलौकिक-पारलौकिक ऋद्धिविशेष, (११) भोगपरित्याग, (१२) प्रव्रज्या, (१३) श्रुतपरिग्रह, (१४) तपोपधान, (१५) पर्याय (दोषा पर्याय), (१६) सल्लेखना, (१७) भक्तप्रत्याख्यान, (१८) पादपोषण, (१९) देवलोक गमन, (२०) सुकुलप्रत्यागमन, (२१) पुनः बोधिलाभ (सम्यक्त्वप्राप्ति) और (२२) अन्त-क्रियाओं का वर्णन है।

इसमें (१) श्रेष्ठ जिन-भगवान् के शासन की संयमरूपी प्रव्रजितों की विनयप्रधान प्रतिज्ञा के पालन करने में जो घृति, मति, और व्यवसाय (पुरुषार्थ) से दुर्बल, (२) तप-नियम, तपोपधानरूप युद्ध-दुर्धर भार को वहन करने में असमर्थ होने से पराङ्गमुख, (३) धीर परीषर्हों से पराजित होकर सिद्धालय प्राप्ति के कारणभूत महामूल्य ज्ञानादि से पतित, (४) विषय सुखों की तुच्छ आशा के बशीभूत होकर रागादि दोषों से मूर्च्छित, (५) चारित्र्य, ज्ञान और दर्शन की विराधना में सर्वथा निःसार और शून्य, (६) संसार के अपार दुःखरूप दुर्गतियों के भवप्रपञ्च में पतित ऐसे पतित पुरुषों को कथाएँ हैं।

जो धीर हैं, परीषर्हों और कथायों को जीतने वाले हैं, धर्म के धनी हैं, संयम में उत्साहयुक्त हैं, ज्ञान, दर्शन, चारित्र्य और समाधियोग की आराधना करने वाले हैं, शाल्यरहित होकर शुद्ध सिद्धालय के मार्ग की ओर अभिमुख हैं ऐसे महापुरुषों की कथाएँ हैं।

जो देवलोक में उत्पन्न होकर देवों के अनुपम सुखों को भोगकर कालक्रम से वहाँ से च्युत होकर पुनः मोक्षमार्ग को प्राप्तकर अन्तक्रिया से विचलित (अन्तममय में विचलित) हो गए हैं उनकी पुनः मोक्षमार्ग-स्थिति की कथाएँ हैं।

१ गोम्मटसार जीवकाण्ड गाथा ३५६

२ ममवा० मन्त्र ५३०-५३४.

अङ्गकर्म मे यह छठा अङ्ग है। इसमें २ श्रुतस्कन्ध और १९ अध्ययन हैं जो संक्षेप से दो प्रकार के हैं—चरित और कल्पित। २९ उद्देशनकाल, २९ समुद्देशनकाल और संख्यात सहस्र पद हैं।

धर्मकथाओं के १० वर्ग हैं। प्रत्येक वर्ग में ५००-५०० आख्यायिकायें हैं, प्रत्येक आख्यायिका में ५००-५०० उपाख्यायिकायें हैं, प्रत्येक उपाख्यायिका में ५००-५०० आख्यायिका-उपाख्यायिकायें हैं। इस तरह पूर्वपर सब मिलाकर साढ़े तीन करोड़ अपुनरुक्त कथायें हैं।

शेष वाचना आदि का कथन आचाराङ्गवत् है।

२ नन्दोसूत्र में—इसमें ज्ञाताधर्मकथा की विषयवस्तु प्रायः समवायाङ्गवत् ही बतलाई है। क्रम में अन्तर है। 'पतित प्रव्रजित पुरुषों की कथायें हैं', यह पैराग्राफ नहीं है। उद्देशन काल १९ और समुद्देशनकाल भी १९ बतलाये हैं।

३. विधिमार्गप्रपा में^२—इसमें दो श्रुतस्कन्ध हैं—ज्ञाता और धर्मकथा। ज्ञाता के १९ अध्ययन हैं—(१) उत्तिस्र, (२) संघाट, (३) अंड, (४) कूर्म, (५) गौलक, (६) तुम्बक, (७) रोहिणी, (८) मल्ली, (९) माकन्दी, (१०) चंदिमा, (११) दावद्रव, (१२) उदक, (१३) मंडुक, (१४) तेतली, (१५) नदिफल, (१६) अवरकका, (१७) आकीर्ण, (१८) संसुमा और (१९) पुडरीक।

धर्मकथाओं के १० वर्ग हैं—जिनमें क्रमशः १०, १०, ४, ४, ३२, ३२, ४, ४, ८, ८, अध्ययन हैं।

(ख) विगम्बर ग्रन्थों में—

१ तत्त्वार्थवार्तिक में^३—अनेक आख्यानों और उपाख्यानों का वर्णन है।

२ धवला में^४—नाथधर्मकथा मे ५ लाख ५६ हजार पद हैं जिनमे सूत्र-पौरुषी-विधि (सिद्धान्तोक्त-विधि) मे तीर्थकरों की धर्मदेशना का, गणधरों के संदेह निवारण की विधि का तथा बहुत प्रकार की कथा-उपकथाओं का वर्णन है।

३. जयधवला में^५—नाथधर्मकथा मे तीर्थकरों की धर्मकथाओ के स्वरूप का वर्णन है। तीर्थकर दिव्यध्वनि द्वारा धर्मकथाओं के स्वरूप का कथन करते हैं। इसमे उन्नीस धर्मकथायें हैं।

४. अङ्गप्रज्ञप्ति में^६—इसमे 'गाणकहा' तथा 'गाहकहा' दोनों शब्दों का प्रयोग है जिनकी संस्कृत-छाया 'ज्ञातकथा' तथा 'नाथकथा' की है। पुष्पिका मे 'गादाधम्मकहा' लिखा है इसमें ५५६००० पद है। इसे नाथकथा के कथन से सयुक्त कहा है—(नाथ = त्रिलोक स्वामी, धर्मकथा =

१. नन्दीसूत्र ५१।

२. विधिमार्गप्रपा पृ० ५५।

३. तत्त्वार्थ० १.२० पृ० ७३।

४. धवला १.१.२ पृ० १०२-१०३।

५. जयधवला गाथा १ पृ० ११४-११५।

६. अङ्गप्रज्ञप्ति गाथा ३९-४४ पृ० २६५-२६६।

तरण-संकथन)। इसमें गणधर, चक्रवर्ती और इन्द्र के द्वारा प्रश्न करने पर दश धर्म का कथन या जीवादि वस्तु का कथन है। अथवा ज्ञातु, तीर्थंकर, गणि, चक्रि, राजषि, इन्द्र आदि की धर्मानुक्त्यादि का कथन है।

(ग) वर्तमान कथ्य—

छठें से ग्यारहवें तक के कथा-प्रधान अङ्ग-ग्रन्थों में सुषर्मा और जम्बू स्वामी के लिए अनेक विशेषणों का प्रयोग किया गया है। क्रिया पद अन्यपुरुष में है जिससे लगता है कि इनका रचयिता स्वयं सुषर्मा या जम्बू स्वामी नहीं है अपितु उनको प्रमाण मानकर किसी अन्य व्यक्ति ने रचना की है।

इस कथा-ग्रन्थ की मुख्य और अवान्तर कथाओं में आई हुई अनेक घटनाओं से तथा विविध प्रकार के वर्णनों से तत्कालीन इतिहास और संस्कृति की जानकारी प्राप्त होती है। इसके दो श्रुत-स्कन्ध हैं—

प्रथम श्रुतस्कन्ध में १९ अध्यायन हैं—

(१) उत्तिष्ठ (मिथकुमार की कथा), (२) संघाटक (धन्नासेठ), (३) अंडक (चम्पानगरी-वर्णन तथा मयूर-अण्डकथा), (४) कूर्म (धाराणसी नगरी-वर्णन तथा कछुआ की कथा), (५) शैलक (द्वारका-वर्णन तथा शैलक की कथा), (६) तुम्बक (राजगृह का वर्णन), (७) रोहिणीज्ञान (वधू रोहिणी की कथा), (८) मल्ली (१९वें तीर्थंकर की कथा), (९) माकन्दो (वर्णिक पुत्र जिनपालिन और जिनरक्षित की कथा), (१०) चन्द्र, (११) दावद्रव (दावद्रव समुद्र तट पर स्थित वृक्ष की कथा), (१२) उदकज्ञान (कलुषित जलशोधन), (१३) मंडुक ज्ञात या दर्दरज्ञात (नन्द के जीव मेढक की कथा), (१४) नेतलि-पुत्र, (१५) नन्दीफल, (१६) द्रौपदी, (१७) आकीर्ण (जंगली अश्व), (१८) समुमा (सेठ कन्या) और (१९) पुंडरीक।

इन कथाओं में कथा को अपेक्षा उदाहरण पर विशेष बल दिया गया है।

द्वितीय श्रुतस्कन्ध—विषय और शैली को दृष्टि से यह प्रथम श्रुतस्कन्ध की अपेक्षा भिन्न प्रकार का है। इसमें धर्मकथाओं के १० वर्ग हैं जिनमें चमर, बलि, चन्द्र, सूर्य, शक्रेन्द्र, ईशानेन्द्र, आदि देवों की पटरानियों के पूर्वभव की कथायें हैं। इन पटरानियों के नाम उनके पूर्वभव (मनुष्य भव) की स्त्री-योनियों से सम्बन्धित हैं। जैसे काली, रजनी, मेघा आदि।

(घ) तुल्यनारमक विवरण—

यद्यपि तत्त्वार्थवार्तिक में अनेक आख्यान-उपाख्यान कहे हैं परन्तु जयध्वजा में ज्ञाताधर्म की १९ धर्मकथाओं के कथन का उल्लेख मिलता है जो संभवतः १९ अध्यायनों का घोटक है। इससे तथा १० ग्रन्थों के उल्लेख से एक बात ज्ञात होती है कि मूलतः इसमें १९ अध्यायन रहे होंगे। 'धर्म-कथाओं के १० वर्ग हैं जिनमें २३ करोड़ कथायें हैं' इत्यादि कथन अतिरजनापूर्ण है। इन १० धर्म-कथाओं का स्थानाङ्क में कोई उल्लेख भी नहीं मिलता है। श्वे० ग्रन्थोक्त संख्यात सहस्र पद-संख्या अनिश्चित है जबकि दिग० ग्रन्थों में एक निश्चित पदसंख्या का उल्लेख किया गया है। समवायाङ्कोक २९ उद्देशन और २९ समुद्देशन काल में संभवतः १९ अध्यायन और १० धर्मकथाओं के वर्ग को जोड़कर २९ कहा है जबकि नदी में मात्र १९ उद्देशन और १९ समुद्देशन काल कहे हैं।

“ज्ञाता” शब्द का अर्थ “उदाहरण” ऐसा जो टीकाकार अभयदेव ने लिखा है वह प्राप्त किसी भी उद्धरण से सिद्ध नहीं है। ऐसा उन्होंने संभवतः उपलब्ध आगम के साथ समन्वय करने का प्रयत्न किया है अन्यथा यह ज्ञातवंशी (दिग० नाथवंशी) भगवान् महावीर की धर्मकथाओं से सम्बन्धित रहा है। ऐसा दिग० ग्रन्थों से स्पष्ट है। जब इस अङ्ग ग्रन्थ के नाम के शब्दार्थ पर विचार करते हैं तो देखते हैं कि दिग० इसे नाथधर्मकथा (गाहधम्मकहा) कहते हैं और श्वे० ज्ञातृधर्मकथा (गायाधम्म-कहा) ‘ज्ञातृ’ से श्वेताम्बर-मान्यतानुसार ज्ञातृवंशीय महावीर का तथा ‘नाथ’ से दिगम्बर-मान्यतानुसार नाथवंशीय महावीर का ही बोध होता है। अतः भगवान् महावीर से सम्बन्धित या उनके द्वारा उपदिष्ट धर्म कथाओं का ही संचयन इसमें होना चाहिए। धर्मच्युतों को पुनः धर्मारोपण में संस्थापित करना उन कथाओं का उद्देश्य रहा है ऐसा समवायांग और नन्दी के उल्लेखों से स्पष्ट है। समवायांग से ज्ञात होता है कि इसमें तीन प्रकार की कथायें थीं—(१) पतितों की, (२) दृढ़ धार्मिकों की और (३) धर्ममार्ग से विचलित होकर पुनः धर्ममार्ग का आश्रय लेने वालों की।

७—उपासकदशा

(क) श्वेताम्बर ग्रन्थों में—

१. स्थानाङ्ग में^१—इसके १० अध्ययन है—आनन्द, कामदेव, चूलनीपिता, सुरादेव, चुल्ल-शातक, कुण्डकोलिक, सद्दालपुत्र, महाशातक, नन्दिनीपिता और लेयिकापिता।

२. समवायाङ्ग में^२—इसमें उपासकों के नगर, उद्यान, चैत्य, वनखण्ड, राजा, माता-पिता, समवसरण, धर्माचार्य, धर्मकथाये, इहलौकिक-पारलौकिक ऋद्धिविशेष, शीलव्रत-विरमण-गुण-प्रत्याख्यान-प्रोषघोषवास प्रतिपत्ति, सुपरिग्रह (श्रुतपरिग्रह), तपोपधान, प्रतिमा, उपसर्ग, सल्लेखना, भक्त-प्रत्याख्यान, पादपोषणमन, देवलोकागमन, सुकुलप्रत्यागमन, पुनः बोधिलाभ और अन्तक्रिया का कथन किया गया है।

उपासकदशा में उपासकों (श्रावकों) के ऋद्धिविशेष, परिषद, विस्तृत धर्मश्रवण, बोधिलाभ आदि के क्रम से अक्षय सर्व-दुःखमुक्ति का वर्णन है।

अङ्गों के क्रम में सातवा अङ्ग है—१ भूतस्कन्ध, १० अध्ययन, १० उद्देशनकाल, १० समुद्देशनकाल और संख्यात लाख पद है। शेष वाचनादि का कथन आचाराङ्गवत् है।

२. नन्दीसूत्र में^३—इसमें प्रायः समवायाङ्गवत् वर्णन है। क्रम में अन्तर है। उपासकों के ऋद्धिविशेष, परिषद आदि वाला अंश यहाँ नहीं है। पद-संख्या संख्यात सहस्र बतलाई है।

३. विधिभारंगप्रपा में^४—इसमें एक श्रुतस्कन्ध तथा १० अध्ययन है। अध्ययनों के नाम

१. स्थानाङ्गसूत्र १०.११२।

२. समवायाङ्गसूत्र ५३५-५३८।

३. नन्दीसूत्र ५२।

४. विधिभारंगप्रपा पु० ५६।

हैं—१. आनन्द, २. कामदेव, ३. चूलनीपिता, ४. सुरादेव, ५. चुल्लशतक, ६. कूडकोलिक, ७. सद्दलपुत्र, ८. महाशतक, ९. नन्दिनीपिता और १०. लेतिआपिता ।

(ख) विगन्धर ग्रन्थों में—

१. तत्त्वार्थवातिक में^१—श्रावकधर्म का कथन है ।

२. धवला में^२—उपासकाध्ययन मे ११७००० पद है जिनमे दर्शनिक, व्रतिक, सामायिको, प्रीयधोपवासी, सचित्तविरत, रात्रिभुक्तिविरत, ब्रह्मचारी, आग्भ्रविरत, परिग्रहविरत, अनुमतिविरत और उदिदष्टविरत इन ११ प्रकार के उपासकों के (श्रावकों के) लक्षण, उनके व्रतधारण करने की विधि तथा आचरण का वर्णन है ।

३. जयधवला में^३—दर्शनिक आदि ११ प्रकार के उपासकों के ग्यारह प्रकार के धर्म का वर्णन उपासकाध्ययन मे है ।

४. अङ्गप्रज्ञप्ति में^४—उपासकाध्ययन मे ११७००० पद है जिनमे दर्शनिक आदि ११ प्रकार के देशविरतो (श्रावको) के श्रद्धा, दान, पूजा, संघसेवा, व्रत, शीलादि का कथन है ।

(ग) वर्तमान रूप—

इसमे उपासकों के आचारादि का वर्णन है । उपोद्घात ज्ञाताधर्मकथावत् है । आनन्द आदि जिन १० उपासकों के नाम स्थानाङ्ग और विधिमागंप्रपा मे हैं उनकी ही कथाये इसमे हैं । सभी कथायें एक जैसी हैं उनमे केवल नामादि का अन्तर है ।

(घ) तुलनात्मक विवरण—

यह एकमात्र ऐसा अङ्गग्रन्थ है जिसमे उपासको के आचार आदि का वर्णन किया गया है, ऐसा दिग० और श्वे० दोनों के उल्लेखो से प्रमाणित होता है । 'दशा' शब्द १० संख्या का बोधक है । इस तरह यह अङ्गग्रन्थ स्वनामानुरूप है । धवला और जयधवला मे उपासकों की ११ प्रतिमाओं का भी उल्लेख है परन्तु तत्त्वार्थवातिक मे ऐसा उल्लेख नहीं है । समवायाङ्ग और नन्दी मे 'प्रतिमा' शब्द तो मिलता है परन्तु प्रतिमा के दर्शनिक आदि नाम नहीं हैं । शीलव्रत आदि शब्दो का भी प्रयोग समवायाङ्ग और नन्दी मे मिलता है । समवायाङ्ग और नन्दी में आनन्द आदि १० उपासको के नामो का उल्लेख तो नहीं है परन्तु १० अध्ययन संख्या से १० उपासकों की पुष्टि होती है । दिग० इस विषय मे चुप हैं । वर्तमान आगम मे स्थानाङ्गोके आनन्द आदि १० उपासकों की ही कथायें है ।

पदसंख्या से सम्बन्धित तीन प्रकार के उल्लेख हैं—(१) समवायाङ्ग मे संख्यात लाख, (२) नन्दी में संख्यात सहस्र और (३) धवला मे ११ लाख ७० हजार ।

१. तत्त्वार्थ० १.२० पृ० ७३ ।
२. धवला १.१.१ पृ० १०३ ।
३. जयधवला गाथा १ पृ० ११८ ।
४. अंगप्रज्ञप्ति गाथा ४५-४७ पृ० २६६ ।

उपोद्घातादि से यह अपेक्षाकृत परवर्ती रचना सिद्ध होती है। श्रावकधर्म का प्रतिपादक यह प्राचीनतम ग्रन्थ रहा है ऐसा उभय परम्परानुमत है।

८—अन्तकृद्दशा

(क) द्वैताम्बर ग्रन्थों में—

१. स्थानाङ्ग में^१—इसमें १० अध्यायन हैं—नमि, मातग, सोमिल, रामगुप्त, सुदर्शन, जमाली, भगाली, किंकष चित्त्वक (चिल्लक), पाल और अंबडपुत्र।

२. समवायाङ्ग में^२—इसमें कर्मों का अन्त करने वाले अन्तकृतो के नगर, उद्यान, चैत्य, वनखण्ड, राजा, माता-पिता, समवसरण, धर्माचार्य, धर्मकथा, इहलौकिक-पारलौकिक ऋद्धिविशेष, भोग-परित्याग, प्रव्रज्या, श्रुतपरिग्रह, तप-उपधान, बहुत प्रकार की प्रतिमायें, क्षमा, आर्जव, मादंब, सत्य, शौच, सत्रह प्रकार का सयम, ब्रह्मचर्य, आर्किकचन्य, तप, त्याग समितियों तथा गुप्तियों का वर्णन है। अप्रमादयोग, स्वाध्याय और ध्यान का स्वरूप, उत्तम सयम को प्राप्त करके परीषहो को सहन करने वालों को चार घातियाँ कर्मों के क्षय से प्राप्त केवल ज्ञान, कितने काल तक श्रमण पर्याय और केवल पर्याय का पालन किया, किन्तु मुनियों ने पादोपगमसंन्यास लिया और कितने भकों का छेदनकर अन्तकृत मुनिवर अज्ञानान्धकार से विप्रमुक्त हो अनुत्तर मोक्षसुख को प्राप्त हुए, उन सबका विस्तार से वर्णन है।

अङ्गों के क्रम में यह आठवाँ अङ्ग है। इसमें १ श्रुतस्कन्ध, १० अध्यायन, ७ वर्ग, १० उद्देशनकाल, १० समुद्देशनकाल और सख्यात हजार पद है।

शेष वाचनादि का कथन आचाराङ्गवत् है।

३. नन्दीसूत्र में^३—इसमें अन्तकृतो के नगर, उद्यान, चैत्य, वनखण्ड, समवसरण, राजा, माता-पिता, धर्माचार्य, धर्मकथा, इहलोक-परलोक ऋद्धिविशेष, भोग-परित्याग, प्रव्रज्या, पर्याय (दीक्षा पर्याय), श्रुतपरिग्रह, तपोपधान, सल्लेखना, भक्तप्रत्याख्यान, पादपोषणमन और अन्तक्रिया (शैलेशी-अवस्था) का वर्णन है। इस आठवें अङ्ग में एक श्रुतस्कन्ध, ८ वर्ग, ८ उद्देशनकाल और ८ समुद्देशनकाल है। शेष वाचनादि का कथन आचाराङ्गवत् है।

४. विधिमार्गप्रपा में^४—इस आठवें अङ्ग में १ श्रुतस्कन्ध तथा ८ वर्ग है। प्रत्येक वर्ग में क्रमशः १०, ८, १३, १०, १०, १६, १३ और १० अध्यायन है।

(ख) विगम्बर ग्रन्थों में—

१. तत्त्वार्थवार्त्तिक में^५—जिन्होंने संसार का अन्त कर दिया है उन्हें अन्तकृत कहते हैं।

१. स्थानाङ्गसूत्र १०.११३।

२. समवायाङ्गसूत्र ५३९-५४२।

३. नन्दीसूत्र ५३।

४. विधिमार्गप्रपा, पृ० ५६।

५. तत्त्वार्थ० १.२० पृ० ७३।

चौबीसों तीर्थङ्करों के समय में होने वाले १०-१० अन्तकृत अनगारो का वर्णन है जिन्होंने दारुण उपसर्गों को सहनकर मुक्ति प्राप्त की। भगवान् महावीर के समय के १० अन्तकृत हैं—नमि, मतङ्ग, सोमिल, रामपुत्र, सुदर्शन, यमलीक, वलीक, किष्कम्बल, पाल और अम्बष्ठपुत्र।

अन्तकृतों की दशा अन्तकृद्शा है। अतः इसमें अर्हत्, आचार्य और सिद्ध होने वाले की विधि का वर्णन है।

२. षडश मंत्र—२३२८००० पदों के द्वारा इसमें प्रत्येक तीर्थङ्कर के तीर्थ में नाना प्रकार के दारुण उपसर्गों को सहनकर, प्रातिहार्यों (अतिशय-विशेषों) को प्राप्तकर निर्वाण को प्राप्त हुए १०-१० अन्तकृतों का वर्णन है। तत्त्वार्थभाष्य में कहा है—“संसारस्यान्तःकृतो यस्तेऽन्तकृतः” (जिन्होंने संसार का अन्त कर दिया है, वे अन्तकृत हैं। वर्धमान तीर्थङ्कर के तीर्थ में होने वाले १० अन्तकृत हैं—नमि, मतङ्ग, सोमिल, रामपुत्र, सुदर्शन, यमलीक, वलीक, किष्कम्बिल, पालम्ब और अष्टपुत्र। इसी प्रकार ऋषभदेव आदि तीर्थङ्करों के तीर्थ में दूसरे १०-१० अन्तकृत हुए हैं। इन सबकी दशा का इसमें वर्णन है।

३. जयषडश मंत्र—इसमें प्रत्येक तीर्थङ्कर के तीर्थ में चार प्रकार के दारुण उपसर्गों को सहन कर और प्रातिहार्यों को प्राप्तकर निर्वाण को प्राप्त हुए सुदर्शन आदि १०-१० साधुओं का वर्णन है।

४. अङ्गप्रज्ञप्ति मंत्र—अन्तकृत में २३२८००० पद हैं, जिनमें प्रत्येक तीर्थङ्कर के तीर्थ के १०-१० अन्तकृतों का वर्णन है। वर्धमान तीर्थङ्कर के तीर्थ के १० अन्तकृतों के नाम धवलावत् हैं—मातंग, रामपुत्र, सोमिल, यमलीक, किष्कम्बी, सुदर्शन, वलांक, नमि, पाल और अष्ट (मूल में “अलंबद” पद का प्रयोग है जिसकी संस्कृत छाया पालम्बष्ट की है)।

(ग) वर्तमान रूप—

अन्तकृत शब्द का अर्थ है—संसार का अन्त करने वाला। इसका उपोद्घात ज्ञाताधर्मकथावत् है। इसमें ८ वर्ग हैं—

प्रथम वर्ग—इसमें गीतम, समुद्र, सागर, गम्भीर, धिमिअ, अयल, कपिल्ल, अक्षोम, पसेणई और विष्णु इन अन्धकवृष्णि के १० पुत्रों से सम्बन्धित १० अध्ययन हैं। द्वितीय वर्ग—इसमें १० मुनियों के १० अध्ययन हैं। तृतीय वर्ग—इसमें १३ मुनियों के १३ अध्ययन हैं। चतुर्थ वर्ग—इसमें जालि आदि १० मुनियों के १० अध्ययन हैं। पंचम वर्ग—इसमें पद्मावती आदि १० अन्तकृत स्त्रियों के नामवाले १० अध्ययन हैं। षष्ठ वर्ग—इसमें १६ अध्ययन हैं। सप्तम वर्ग—इसमें १३ अध्ययन हैं, जिनमें अन्तकृत स्त्रियों (साध्वियों) की कथायें हैं। अष्टम वर्ग—इसमें राजा थ्रैंगिक की काली आदि १० अन्तकृत स्त्रियों (साध्वियों) से सम्बन्धित १० अध्ययन हैं।

इन आठ वर्गों को तीन भागों में विभक्त किया जा सकता है। जैसे (१) प्रथम पाँच वर्ग कृष्ण और वासुदेव से सम्बन्धित व्यक्तियों की कथा से सम्बन्धित हैं, (२) षष्ठ और सप्तम वर्ग भगवान्

१. धवला १.१.२, पृ० १०३-१०४।

२. जयषडश गाथा, १, पृ० ११८।

३. अङ्गप्रज्ञप्ति गाथा ४८-५१, पृ० २६७।

महावीर के शिष्यों की कथा से सम्बन्धित हैं तथा (३) अष्टम वर्ग राजा श्रेणिक की काली आदि १० भार्याओं की कथा से सम्बन्धित हैं।

(घ) तुलनात्मक विवरण—

स्थानाङ्ग, तत्त्वार्थवार्तिक, धवला, जयधवला और अङ्गप्रज्ञप्ति में नमि आदि भगवान् महावीर कालीन १० अन्तकृतों के नाम प्रायः एक समान मिलते हैं जिससे ज्ञात होता है कि मूल में इनका वर्णन रहा है। समवायाङ्ग, नन्दी और विधिमागंप्रपा में इन नामों का उल्लेख नहीं मिलता है। दिगम्बर ग्रन्थों में एक स्वर से कहा गया है कि इसमें न केवल भगवान् महावीर-कालीन १० अन्तकृतों का वर्णन रहा है अपितु चौबीसों तीर्थङ्करों के काल के १०-१० अन्तकृतों का वर्णन रहा है। वर्तमान ग्रन्थ में न तो १० अध्ययन हैं और न नमि आदि अन्तकृतों का वर्णन है। यह परवर्ती रचना है जिसमें नमि और महावीर-कालीन कुछ अन्तकृतों का वर्णन है परन्तु पूर्वोक्त नमि आदि नामों से भिन्नता है।

स्थानाङ्ग से इसके केवल १० अध्ययनों का बोध होता है जबकि समवायाङ्ग से १० अध्ययनों के अतिरिक्त ७ वर्गों का भी बोध होता है। नन्दी में केवल ८ वर्गों का उल्लेख है, अध्ययनों का नहीं। विधिमागंप्रपा में ८ वर्गों और उसके अवान्तर अध्ययनों का कथन है जो वर्तमान आगम के अनुरूप है सिर्फ द्वितीय वर्ग की अध्ययनसंख्या में अन्तर है।

६—अनुत्तरौपपातिकदशा

(क) श्वेताम्बर ग्रन्थों में—

१. स्थानाङ्ग में^१—अनुत्तरौपपातिकदशा में १० अध्ययन है—ऋषिदास, धन्य, सुनक्षत्र, कार्तिक, संस्थान, शालिभद्र, आनन्द, तेतलो, दशार्णभद्र और अतिमुक्त।

२. समवायाङ्ग में^२—अनुत्तरौपपातिकदशा में अनुत्तर विमानों में उत्पन्न होनेवाले महापुरुषों के नगर, उद्यान, चैत्य, वनखण्ड, राजा, माता-पिता, समवसरण, धर्माचार्य, धर्मकथा, इह-लौकिक-पारलौकिक ऋद्धियाँ, भोग-परित्याग, प्रव्रज्या, श्रुतपरिग्रह, तपोपधान, पर्याय, प्रतिमा, सल्लेखना, भक्तप्रत्याख्यान, पादपोषणमन, अनुत्तर विमानो में उत्पाद, सुकुलोत्पत्ति, पुनः बोधिलाभ और अन्तक्रिया का वर्णन है।

परम मंगलकारी, जगत् हितकारी तीर्थङ्करो के समवसरण आदि का वर्णन है। उत्तम ध्यान योग से युक्त होते हुए जीव जिस प्रकार अनुत्तर विमानों में उत्पन्न होते हैं, वहाँ जैसे विषयमुख का भोग करते हैं उन सबका वर्णन इसमें किया गया है। पश्चात् वहाँ से च्युत होकर वे जिस प्रकार संयम धारणकर अन्तक्रिया करेंगे उस सबका वर्णन है।

इस नवम अङ्ग में एक श्रुतस्कन्ध, दस अध्ययन, तीन वर्ग, दश उद्देशनकाल, दश समुद्देशनकाल और संख्यात लाख ७६ है। शेष वाचनादि का कथन आचाराङ्गवत् है।

३. नन्दीसूत्र में^३—इसमें अनुत्तरौपपातिकों के नगरादि का वर्णन है। १ श्रुतस्कन्ध,

१. स्थानाङ्गसूत्र १०.११४.

२. समवा० सूत्र ५४२-५४५.

३. नन्दीसूत्र ५४.

३ वर्ग, ३ उद्देशनकाल, ३ समुद्देशनकाल तथा संख्यात सहस्र पद है। शेष वाचनादि का कथन आचाराङ्गनत् है।

४. विधिमार्गप्रया में—इसमें १ श्रुतस्कन्ध और ३ वर्ग हैं। प्रत्येक वर्ग में क्रमशः १०, १३ और १० अध्ययन है। जालि आदि अध्ययनों के नाम है।

(ख) विद्यम्बर ग्रन्थों में—

१. तत्त्वार्थवार्तिक में—देवों का उपपाद जन्म होता है। विजय, वैजयन्त, जयन्त, अपराजित और सर्वार्थसिद्धि ये पाँच अनुत्तर देवों के विमान हैं। प्रत्येक तीर्थङ्कर के तीर्थ में अनेक प्रकार के दारुण उपसर्गों को सहनकर पूर्वोक्त अनुत्तर विमानों में उत्पन्न होने वाले १०-१० मुनियों का इसमें वर्णन होने से इसे अनुत्तरीपपादिक कहते हैं। महावीर के तीर्थ के १० अनुत्तरीपपादिक हैं—ऋषिदास, बान्य, सुनक्षत्र, कार्तिक, नन्द, नन्दन, शालिभद्र, अभय, वारिषेण और चिलातपुत्र।

अथवा अनुत्तरीपपादिकों की दशा, आयु, विक्रिया आदि का इसमें वर्णन है।

२. धवला में—इसमें ९२४४००० पद हैं, जिनमें प्रत्येक तीर्थङ्कर के तीर्थ में उत्पन्न होने वाले १०-१० अनुत्तरीपपादिकों का वर्णन है। महावीर के तीर्थ में उत्पन्न होने वाले १० अनुत्तरीपपादिकों के नाम 'उक्तं च तत्त्वार्थभाष्ये' कहकर तत्त्वार्थभाष्यानुसार दिए हैं।

३. जयधवला में—इसमें चौबीस तीर्थंकरों के तीर्थ में चार प्रकार के दारुण उपसर्ग सहनकर अनुत्तर विमान को प्राप्त हुए १०-१० मुनिवर्गों का वर्णन है।

४. अङ्गप्रज्ञप्ति में—इसमें ९२४४००० पदों के द्वारा प्रत्येक तीर्थंकर के तीर्थ में उत्पन्न १०-१० अनुत्तरीपपादिकों का वर्णन है। वर्धमान तीर्थंकर के तीर्थ के १० अनुत्तरीपपादिक मुनि हैं—ऋजुदास, शालिभद्र, सुनक्षत्र, अभय, धन्य, वारिषेण, नन्दन, नन्द, चिलातपुत्र और कार्तिकेय।

(ग) वर्तमान रूप—

उपपाद जन्म वाले देव औपपातिक कहलाते हैं। विजय, वैजयन्त, जयन्त, अपराजित और सर्वार्थसिद्धि के वैमानिक देव अनुत्तर (श्रेष्ठ) कहलाते हैं। अतः जो उपपाद जन्म से अनुत्तरों में उत्पन्न होते हैं, उन्हें अनुत्तरीपपातिक कहते हैं। इस तरह इसमें अनुत्तरों में उत्पन्न होने वाले मनुष्यों की दशा का वर्णन है। इसके तीन वर्ग हैं जिनमें ३३ अध्ययन हैं—

प्रथम वर्ग—जालि, मयालि, उपजालि, पुरुषसेन, वारिषेण, दीर्घदन्त, लष्टदन्त, वेहल्ल, वेहायस और अभयकुमार से सम्बन्धित १० अध्ययन हैं।

द्वितीय वर्ग—दीर्घसेन, महासेन, लष्टदन्त, गुडदन्त, शुद्धदन्त, हल्ल, द्रुम, द्रुमसेन, महाद्रुमसेन, सिंह, सिहसेन, महासिहसेन और पुष्पसेन से सम्बन्धित १३ अध्ययन हैं।

तृतीय वर्ग—धन्यकुमार, सुनक्षत्रकुमार, ऋषिदास, पेल्लक, रामपुत्र, चन्द्रिक, पृष्टिमातृक, पेडालपुत्र, पोट्टिल्ल और वेहल्ल से सम्बन्धित १० अध्ययन हैं।

१. विधिमार्गप्रया, पृ० ५६
२. तत्त्वार्थ० १.२०, पृ० ७३.
३. धवला १.१.२, पृ० १०४-१०५।
४. जयधवला गाथा १, पृ० १११।
५. अङ्गप्रज्ञप्ति गाथा ५२-५५, पृ० २६७-२६८।

(ब) तुलनात्मक विवरण

दिगम्बर उल्लेखों से ज्ञात होता है कि यह ग्रन्थ भी अन्तकृत-दशा की तरह २४ तीर्थकरों के तीर्थ में होने वाले १०-१० अनुत्तरीपपादिकों का वर्णन करता है। भगवान् महावीर के काल के जिन १० अनुत्तरीपपादिकों के नामों का उल्लेख दिगम्बर ग्रन्थों में मिलता है उनमें से ५ नाम स्थानाङ्ग में शब्दशः मिलते हैं। स्थानाङ्ग और समवायाङ्ग में इसके १० अध्ययनों का उल्लेख है। स्थानाङ्ग में नाम गिनाए है और समवायाङ्ग में नहीं। इसके अतिरिक्त समवायाङ्ग में तीन वर्गों का भी उल्लेख है परन्तु उद्देशन और समुद्देशन काल १० ही बतलाया है जो चिन्त्य है। नन्दी में अध्ययनों का उल्लेख ही नहीं है उसमें तीन वर्ग और तीन उद्देशन कालादि का ही कथन है। विधिमागंप्रा में तीन वर्गों के साथ उसके ३३ अध्ययनों का भी निर्देश है जिनका वर्तमान आगम के साथ साम्य है। वर्तमान ग्रन्थ में केवल ३ नाम ऐसे हैं जो स्थानाङ्ग और दिग० ग्रन्थों में एक साथ उक्त हैं। पद संख्या, समवायाङ्ग, नन्दी और दिग० ग्रन्थों में भिन्न-भिन्न है। जाताधर्मकथा की तरह इसमें उपोद्घात भी है। इन सब कारणों से यह परवर्ती रचना सिद्ध होती है।

१०—प्रश्नव्याकरण

(क) श्वेताम्बर ग्रन्थों में—

१. स्थानाङ्ग में^१—इसमें १० अध्ययन हैं—उपमा, संख्या, ऋषिभाषित, आचार्यभाषित, महावीरभाषित, क्षौमिकप्रश्न, कोमलप्रश्न, आदर्शप्रश्न, अगुष्ठप्रश्न और बाहुप्रश्न।

२. समवायाङ्ग में^२—इसमें १०८ प्रश्न, १०८ अप्रश्न, १०८ प्रश्नाप्रश्न, विद्यातिशय तथा नाग-मुपणों के साथ दिव्यसंवाद है। स्वसमय परसमय के प्रज्ञापक प्रत्येक बुद्धों के विविध अर्थों वाली भाषाओं के द्वारा कथित वचनों का, आचार्यभाषितों का, वीरमहर्षियों के सुभाषितों का, आदर्श (दर्पण), अगुष्ठ, बाहु, अग्नि, मणि, क्षीम (वस्त्र) और आदित्य (सूर्य)-भाषितों का, अवुधजनो को प्रबोधित करने वाले प्रत्यक्ष प्रतीतिकारक प्रश्नों के विविध गुण और महान् अर्थवाले जिनवर-प्रणीत उत्तरों का इसमें वर्णन है।

अङ्गों के क्रम में यह १०वाँ अङ्ग है। इसमें १ श्रुतस्कन्ध, ४५ उद्देशनकाल, ४५ समुद्देशन-काल और संख्यात लाख पद है।

शेष वाचनादि का कथन आचाराङ्गवत् है।

३. नन्दीसूत्र में^३—इसमें १०८ प्रश्न, १०८ अप्रश्न, १०८ प्रश्नाप्रश्न हैं। जैसे—अंगुष्ठप्रश्न, बाहुप्रश्न, आदर्शप्रश्न, अन्य विचित्र विद्यातिशय तथा नाग-मुपणों के साथ दिव्य संवाद।

श्रुतस्कन्ध-संख्या आदि का कथन समवायाङ्गवत् ही बतलाया है परन्तु यहाँ ४५ अध्ययन और संख्यात् सहस्रपदसंख्या बतलाई है।

१. स्थानाङ्गसूत्र १०.११६।

२. समवा० सूत्र ५४६-५४९।

३. नन्दीसूत्र ५५।

४. विधिमागंप्रपा में^१—इसमें १ श्रुतस्कन्ध है। इसके १० अध्यायों के क्रमशः नाम हैं—हिंसाद्वार, मूषावायद्वार, स्तेनितद्वार, मेथुनद्वार, परिग्रहद्वार, अहिंसाद्वार, सत्यद्वार, अस्तेनितद्वार, ब्रह्मचर्यद्वार और अपरिग्रहद्वार। यहाँ कोई ५-५ अध्ययनों के दो श्रुतस्कन्ध भी बतलाते हैं।

(क) विषयद्वार प्रश्नों में—

१. तत्त्वार्थवातिक में^२—“प्रदानां व्याकरणं प्रश्नव्याकरणम्”। इसमें युक्ति और नयों के द्वारा अनेक आक्षेप और विक्षेपरूप प्रश्नों के उत्तर हैं जिनमें सभी लौकिक और वैदिक अर्थों का निर्णय किया गया है।

२. धवला में^३—इसमें ९३१६००० पद हैं जिनमें आक्षेपिणी (तत्त्वनिरूपिका) विक्षेपणी, (स्वसमयस्थापिका), संवेदनी (धर्मफलनिरूपिका) और निर्वेदनी (वैराग्यजनिका) इन चार प्रकार की कथाओं का वर्णन है। आक्षेपिणी आदि कथाओं का स्वरूप तथा कौन किस प्रकार की कथा का अधिकारी है? इसका भी यहाँ उल्लेख किया गया है। अन्त में प्रश्न के अनुसार हत, नष्ट, मुष्टि, चिन्ता, लाभ, अलाभ, सुख, दुःख, जीवित, मरण, जय, पराजय, नाम, द्रव्य, आयु और संख्या का भी प्ररूपण है।

३. अयधवला में^४—पदसंख्या को छोड़कर शेष कथन प्रायः धवलावत् है।

४. अङ्गप्रज्ञप्ति में^५—इसका विवेचन धवलावत् है।

(घ) वर्तमान रूप—

इसमें पांच आस्रद्वार और पांच संवरद्वाररूप १० अध्ययन हैं जिनमें क्रमशः हिंसा, झूठ, अदत्तादान, अब्रह्मचर्य, परिग्रह, अहिंसा, सत्य, अदत्ताग्रहण, ब्रह्मचर्य और अपरिग्रह का वर्णन है। उपोद्घात ज्ञाताधर्मकथा की ही तरह है। इसमें प्रश्नों के व्याकरण (उत्तर) नहीं है।

(च) तुलनात्मक विवरण—

उपलब्ध आगम सर्वथा नवीन रचना है क्योंकि इसमें न तो ग्रन्थ के नामानुसार प्रश्नोत्तर शैली है और न उपलब्ध प्राचीन उल्लेखों से कोई साम्य है। वर्तमान रचना केवल विधिमागंप्रपा के वक्तव्य से मेल रखती है। विधिमागंप्रपा बहुत बाद की रचना है जो उपलब्ध आगम को दृष्टि में रखकर लिखी गई है अन्यथा यहाँ नन्दी को आधार होना चाहिए था। स्थानाङ्ग में जिन १० अध्ययनों का उल्लेख है उनसे वर्तमान १० अध्ययनों का दूर तक कोई साम्य नहीं है। नन्दी और समवायाङ्ग में जिन विद्यातिशयों का उल्लेख है वे भी नहीं हैं। इस सन्दर्भ में वृत्तिकार अभयदेव का यह कथन कि “अनधिकारी चमत्कारी-विद्यातिशयो का प्रयोग न करें। अतः उन्हें हटा दिया गया है”, समुचित नहीं है क्योंकि कुछ तो अवशेष अवश्य मिलते। उपोद्घात भी इसे नूतन रचना सिद्ध करता है।

१. विधिमागंप्रपा, पृ० ५६।

२. तत्त्वार्थ० १.२०, पृ० ७३-७४।

३. धवला १.१-२, पृ० १०५-१०८।

४. अयधवला गाथा १, पृ० ११९।

५. अङ्गप्रज्ञप्ति गाथा ५६-६७, पृ० २६८-२७०।

स्थानाङ्ग में १० अध्ययन गिनाए हैं और नन्दी में ४५ अध्ययन। समवायाङ्ग में अध्ययनों का उल्लेख तो नहीं है परन्तु उसके ४५ उद्देशन और समुद्देशन काल बतलाए हैं जिससे इसके ४५ अध्ययनों की कल्पना को जा सकती है। समवायाङ्ग के ५४-२९२वें समवाय में कहा है कि भगवान् महावीर ने एक दिन में एक आसन से बैठे हुए ५४ प्रश्नों के उत्तर रूप व्याख्यान दिए। यहाँ कथित ५४ संख्या चिन्त्य है। समवायाङ्ग, नन्दी और दिग्म्बर ग्रन्थों में पद-संख्या भिन्न-भिन्न है। दिग्० ग्रन्थों के उल्लेखों से ज्ञात होता है कि इसमें आक्षेप-विक्षेप के जनक प्रश्नों के उत्तर थे तथा लौकिक एवं वैदिक शब्दों का नयानुसार शब्दार्थ-निर्णय था। स्थानाङ्ग में कथित क्षौमिक प्रश्न आदि से भी इसकी पुष्टि होती है। सम्भवतः इसके ऋषिभाषित, आचार्यभाषित और महावीरभाषित अश्वत्थान्त्र ग्रन्थ के रूप में प्रसिद्ध है।

११—विपाकसूत्र

(क) श्वेताम्बर ग्रन्थों में—

१. स्थानाङ्ग में^१—कर्मविपाक के १० अध्ययन हैं—मृगापुत्र, गोत्रास, अण्ड, शकट, ब्राह्मण, नन्दिपेण, शौरिक, उदुम्बर, सहस्राहाह, आमरक और कुमारलिच्छवी।

२. समवायाङ्ग में^२—दुष्कृत और सुकृत कर्मों के फलों का वर्णन होने से यह दो प्रकार का है—दुःखविपाक और सुखविपाक। प्रत्येक के १०-१० अध्ययन हैं। दुःखविपाक में दुष्कृतों के नगरादि का वर्णन है तथा सुखविपाक में सुकृतों के नगरादि का वर्णन है। प्राणातिपात, असत्य-वचन आदि पाप कर्मों से नरकादि गतिप्राप्तिरूप दुःखविपाक होता है। शील, संयम आदि शुभ भावों से देवादिगति-प्राप्ति (परम्परया मोक्ष-प्राप्ति) रूप सुखविपाक होता है। ये दोनों विपाक सवेग में कारण हैं।

अङ्गों के क्रम में यह ग्यारहवाँ अङ्ग है। इसमें २० अध्ययन, २० उद्देशनकाल, २० समुद्देशनकाल और संख्यात लाख पद हैं।

शेष वाचनादि का कथन आचाराङ्गवत् है।

३. नन्दीसूत्र में^३—प्रायः समवायाङ्गवत् कथन है। इसमें दो श्रुतस्कन्ध तथा संख्यात-सहस्र पद कहे हैं।

४. विधिभार्यप्रपा में^४—इसमें दो श्रुतस्कन्ध हैं। प्रथम दुःखविपाक श्रुतस्कन्ध में १० अध्ययन हैं—मृगापुत्र, उज्जितक, अभग्गसेन, शकट, बृहस्पतिदत्त, नन्दिबर्धन, उंबरिदत्त, शौरिक-दत्त, देवदत्ता और अंजु। द्वितीय सुखविपाक श्रुतस्कन्ध के १० अध्ययन हैं—सुबाहु, भद्रनन्दि, सुजात, सुवासव, जिनदास, धनपति, महाबल, भद्रनन्दि, महाचन्द्र और वरदत्त।

१. स्थानाङ्गसूत्र १०.१११।

२. समवायाङ्गसूत्र ५५०-५५६।

३. नन्दीसूत्र ५६।

४. विधिभार्यप्रपा पृ० ५६।

(ख) चिगम्बर ग्रन्थों में—

१. तत्त्वार्थवार्तिक में^१—इसमें पुण्य और पाप कर्मों के फल (विपाक) का विचार किया गया है ।

२. धवला में^२—इसमें १८४००००० पद है जिनमें पुण्य और पाप कर्मों के विपाक (फल) का वर्णन है ।

३. जयधवला में^३—इसमें द्रव्य, क्षेत्र, काल और भाव का आश्रय लेकर शुभाशुभ कर्मों के विपाक का वर्णन है ।

४. अङ्गप्रज्ञप्ति में^४—धवला-जयधवलावत् कथन है ।

(ग) वर्तमानरूप—

इसमें ज्ञाताधर्मकथावत् उपोद्घात है । विपाक का अर्थ है “कर्मफल” । यहाँ इन्द्रभूति गौतम संनार के प्राणियों को दुःखी देखकर भगवान् महावीर से उसका कारण पूछते हैं । भगवान् महावीर पापरूप और पुण्यरूप कर्मों के फलों का कथन करके धर्मोपदेश देते हैं । इसमें दो श्रुतस्कन्ध हैं— (१) दुःखविपाक—इसमें १० अध्ययन है जिनमें क्रमशः मृगापुत्र, उज्ज्वितक (कामध्वजा), अभन्सेन (चार), शकट, बृहस्पतिदत्त (पुरोहितपुत्र), नन्दिवर्धन, उम्बरदत्त (वेद्य), शौरिक (सौरियदत्त मछलीमार), देवदत्ता और अंजु की कथाएँ हैं । इनमें पाप कर्मों के परिणामों का कथन है । (२) सुखविपाक—इसमें १० अध्ययन है जिनमें क्रमशः सुबाहुकुमार, भद्रनन्दी, सुजातकुमार, सुवासवकुमार, जिनदास, धनपति, महाबल, भद्रनन्दी, महाचन्द्र और वरदत्तकुमार की कथाएँ हैं । इनमें पुण्यकर्मों के परिणामों का कथन है ।

यहाँ इतना विशेष है कि दुःखविपाक में असत्यभाषी और महापरिग्रही की तथा सुखविपाक में सत्यभाषी और अल्पपरिग्रही की कथाएँ नहीं हैं जो चिन्त्य हैं ।

(घ) तुलनात्मक विवरण --

द्विग० और श्वे० दोनों के उल्लेखों में इतना तो निश्चित है कि इसमें कर्मों के दुःखविपाक और सुखविपाक का विवेचन रहा है । यद्यपि इसमें कर्मों के दुःखविपाक और सुखविपाक का ही विवेचन है परन्तु इसकी मूलरूपता चिन्त्य है । समवायाङ्ग, नन्दी और विधिमागंप्रपा के अनुसार अध्ययनों की तो संगति बैठ जाती है परन्तु समवायाङ्ग में इसके दो श्रुतस्कन्धों का उल्लेख नहीं है । स्थानाङ्ग में १० अध्ययन ही बतलाए हैं ! यद्यपि वहाँ केवल कर्मविपाक शब्द का प्रयोग है, परन्तु वह सम्भवतः सम्पूर्ण विपाकसूत्र का प्रतिनिधि है अन्यथा दुःखविपाक और सुखविपाक के १०-१० अध्ययन पृथक्-पृथक् गिनाए जाते । वर्तमान दुःखविपाक के अध्ययनों के साथ स्था-

१. तत्त्वार्थ० १.२०, पृ० ७४ ।

२. धवला १.१.२, पृ० १०८ ।

३. जयधवला भाषा १, पृ० १२० ।

४. अङ्गप्रज्ञप्ति भाषा ६८-६९, पृ० २७०-२७१ ।

नाङ्गोक्त १० अध्ययनों का पूर्ण साम्य नहीं है। समवायाङ्ग के ५५वें समवाय में कहा है—‘भगवान् महावीर अन्तिम रात्रि में पुष्यफल विपाकवाले ५५ और पापफल विपाकवाले ५५ अध्ययनों का प्रतिपादन करके सिद्ध, बुद्ध मुक्त हो गए।’ इस कथन से प्रकृत ग्रन्थ-योजना सगत नहीं बैठती है। उपोद्घात भी इसकी परवर्तिता का सूचक है।

१२—दृष्टिवाद

(क) श्वेताम्बर ग्रन्थों में—

१. स्थानाङ्ग में—इसके ४ भेद गिनाए हैं—परिकर्म, सूत्र, पूर्वगत और अनुयोग।^१ दृष्टिवाद के १० नामों का भी उल्लेख है—दृष्टिवाद, हेतुवाद, भूतवाद, तत्त्ववाद (तत्त्ववाद या तथ्यवाद), सम्मनवाद, धर्मवाद, भाषाविचय (भाषाविजय), पूर्वगत, अनुयोगगत और सर्वप्राणभूतजोवसत्त्वसुखावह।^२ इसके अतिरिक्त उत्पादपूर्व की १० वस्तु और आस्तित्नास्तित्प्रवाद पूर्व की १० चूलावस्तु का उल्लेख है परन्तु नाम नहीं गिनाए हैं।^३ द्रव्यानुयोग के १० प्रकार गिनाए हैं—द्रव्यानुयोग, मातृकानुयोग, एकाधिकानुयोग, करणानुयोग, अपितानपितानुयोग, भाविताभावितानुयोग, बाह्याबाह्यानुयोग, गाश्वताशाश्वतानुयोग, तथाज्ञानानुयोग और अतथाज्ञानानुयोग।^४ अरिष्टनेमी के समय के चतुर्दशपूर्ववेत्ता मुनियों की संख्या ४०० बतलाई है।^५

२ समवायाङ्ग में—दृष्टिवाद में सब भावों की प्ररूपणा की जाती है। संक्षेप से वह ५ प्रकार का है—परिकर्म, सूत्र, पूर्वगत, अनुयोग और चूलिका।

(ख) परिकर्म ७ प्रकार का है—सिद्धश्रेणिका, मनुष्यश्रेणिका, पृष्ठश्रेणिका, अवगाहनश्रेणिका, उपसपद्यश्रेणिका, विप्रजहृत्श्रेणिका और च्युताच्युतश्रेणिका। (१) सिद्धश्रेणिका के १४ भेद हैं—मातृकापद^६, एकार्थकपद, अर्थपद, पाठपद, आकाशपद, केतुभूत, राशिबद्ध, एकगुण, द्विगुण, त्रिगुण, केतुभूत प्रतिग्रह, संसारप्रतिग्रह, नन्द्यावर्त और सिद्धबद्ध। (२) मनुष्यश्रेणिका परिकर्म के ११ भेद हैं—मातृकापद से लेकर पूर्वाक्त नन्द्यावर्त तक तथा मनुष्यबद्ध। (३-७) पृष्ठश्रेणिका परिकर्म से लेकर शेष सभी परिकर्म—इनके ११-११ भेद हैं। मूल में इनके भेद नहीं गिनाए हैं, परन्तु नन्दी में भेदों को गिनाया गया है। सम्भवतः समवायाङ्ग के अनुसार इनके भेद मनुष्यश्रेणिका परिकर्मवत् बनेंगे, अन्तिम भेद केवल बदलता जायेगा। पूर्वाक्त सातों परिकर्म स्वसामयिक (जैनमतानुसारी) हैं, सात आजीविका मतानुसारी हैं, छः परिकर्म चतुष्कनयवालों के हैं और सात त्रैराशिक

१. स्थानाङ्गसूत्र ४ १३१।

२. वही, १०.९२।

३. वही १०.६७-६८।

४. वही, १० ४७।

५. वही, ४.६४७।

६. समवा० सूत्र ५५७-५७०.

७. समवायाङ्ग के ४६वें समवाय में दृष्टिवाद के ४६ मातृकापदों का उल्लेख है परन्तु उनके नाम नहीं गिनाए हैं।

भतानुसारी हैं। इस प्रकार ये सातों परिकर्म पूर्वापर भेदों की अपेक्षा ८३ (१४ + १४ + ११ + ११ + ११ + ११ + ११) होते हैं।

(आ) सूत्र—ये ८८ होते हैं। जैसे—ऋजुक, परिणतापरिणत, बहुभंगिक, विजयचर्या, अनन्तर, परम्पर, समान, संजूह (संयुध), संमिश्र, अहाचचय, सौवस्तिक, नन्धावर्त, बहुल, पुष्टापुष्ट, ध्यावृत्त, एवंभूत, द्वयावर्त, वर्तमानात्मक, समभिरुद्ध, सर्वतोभद्र, पणाम (पण्णास) और दुष्प्रतिग्रह। ये २२ सूत्र स्वसमयसूत्रपरिपाटी में छिन्नच्छेदनयिक हैं। ये ही २२ सूत्र आजीविका सूत्र परिपाटी से अछिन्नच्छेदनयिक हैं। ये ही २२ सूत्र त्रैशिक सूत्र परिपाटी से त्रिकनयिक है और ये ही २२ सूत्र स्वसमय सूत्र परिपाटी से चतुष्कनयिक है। इस तरह कुल मित्राकर २२ × ४ = ८८ भेद सूत्र के हैं।

(इ) पूर्वगत—इसके १४ प्रकार हैं—१. उत्पादपूर्व, २. अघायणोद्यपूर्व, ३. बोधप्रवादपूर्व, ४. अस्तित्नास्तित्पूर्व, ५. ज्ञानप्रवादपूर्व, ६. सत्यप्रवादपूर्व, ७. आत्मप्रवादपूर्व, ८. कर्मप्रवादपूर्व, ९. प्रत्यास्थानप्रवादपूर्व, १०. विद्यानुप्रवादपूर्व, ११. अबन्धपूर्व, १२. प्राणायामपूर्व, १३. क्रिया-विशालपूर्व और १४. लोकाभिन्दुसारपूर्व। पूर्वों की वस्तुएँ और चूलिकायें निम्न प्रकार हैं—

पूर्व क्रमाङ्क	श्वे० वस्तु	दिग० वस्तु	श्वे० चूलिका	दिग० चूलिका
१	१०	१०	४	०
२	१४	१४	१२	०
३	८	८	८	०
४	१८	१८	१८	०
५	१२	१२	०	०
६	२	१२	०	०
७	१६	१६	०	०
८	३०	२०	०	०
९	२०	३०	०	०
१०	१५	१५	०	०
११	१२	१०	०	०
१२	१३	१०	०	०
१३	३०	१०	०	०
१४	२५	१०	०	०

नोट—प्रथम ४ पूर्वों की ही श्वे० में चूलिकाएँ मानी गई है, शेष की नहीं। दिग० में ऐसा कोई उल्लेख नहीं है।

(ई) अनुयोग—यह दो प्रकार का है—(क) मूलप्रथमानुयोग—इसमें अहंतो के पूर्वभव, देवलोक गमन, देवायु, च्यवन, जन्म, जन्माभिषेक, राज्यवरधी, शिविका, प्रव्रज्या, तप, भक्त (आहार) केवलज्ञानोत्पत्ति, वर्ण, तीर्थप्रवर्तन, संहनन, संस्थान शरीरउच्चता, आयु, शिष्यगण, गणधर, आर्या, प्रवर्तिनी, चतुर्विध संघ-परिमाण, केवलजिन, मनःपर्ययज्ञानी, अवधिज्ञानी, सम्यक्-

श्रुतज्ञानी, वादी, अनुत्तरविमानों में उत्पन्न होने वाले सामु, सिद्ध, पादपोषगत, जो जहाँ जितने भक्तों का छेदनकर उत्तम मुनिवर अन्तकृत हुए, तमोरज से विप्रमुक्त हुए, अनुत्तरसिद्धिपथ को प्राप्त हुए, इन महापुरुषों का तथा इसी प्रकार के अन्य भाव मूल-प्रथमानुयोग में कहे गए हैं।
(क) गंडिकानुयोग—यह अनेक प्रकार का है। जैसे—कुलकरगंडिका, तीर्थकरगंडिका, गणधर-गंडिका, चक्रवर्तीगंडिका, दशारगंडिका, बलदेवगंडिका, वासुदेवगंडिका, हरिवंशगंडिका, भद्रबाहु-गंडिका, तपःकर्मगंडिका, चित्रान्तरगंडिका, उत्सपिणीगंडिका, अवसपिणीगंडिका, देवमनुष्य-तियंश और नरक गति में गमन, विविध योनियों में परिवर्तनानुयोग इत्यादि गंडिकाएँ इस गंडिकानुयोग में कही जाती हैं।

(ख) चूलिका—आदि के चार पूर्वों की ही (पूर्वोंक) चूलिकायें है। शेष पूर्वों की नहीं, यही चूलिका है।

अङ्गों के क्रम में यह १२वाँ अङ्ग है। इसमें एक श्रुतस्कन्ध, चौदह पूर्व, संख्यात वस्तु, संख्यात चूलावस्तु, संख्यात प्राभूत, प्राभूत-प्राभूत, प्राभूतिक, प्राभूत-प्राभूतिक हैं। पद संख्या संख्यात लाल है। शेष वचनादि का कथन आचाराङ्गवत् है।

३. नन्वीसूत्र में^१—दृष्टिवाद में सर्वभावप्ररूपणा है। नन्दी मे प्रायः समवायाङ्ग की तरह ही दृष्टिवाद की समग्र विषयवस्तु बतलाई गई है। कही-कही क्रम और नाम में यत्किंचित् परिवर्तन दृष्टिगोचर होता है। यहाँ पृष्ठश्रेणिका आदि परिकर्मों के भेद गिनाएँ हैं जबकि समवायाङ्ग में नहीं हैं। जैसे—तृतीय पृष्ठश्रेणिका परिकर्म—इसके ११ भेद हैं—पृथगाकाशपद, केतुभूत, राशिबद्ध, एकगुण, द्विगुण, त्रिगुण, केतुभूत, प्रतिग्रह, ससार-प्रतिग्रह, नन्दावर्त और पृष्ठावर्त। यहाँ केतुभूत दो बार आया है। अतुर्थ अबगाहश्रेणिका (अबगाहनश्रेणिका) परिकर्म—पृथगाकाश-पदादि दश तथा ओगाढावत्। पंचम से सप्तम परिकर्म के प्रथम १० भेद पूर्ववत् होंगे तथा अंतिम स्वनामयुक्त होगा। जैसे क्रमशः—उपसंपादनावर्त, विप्रजहदावर्त, व्युत्ताऽव्युत्तावर्त। इस तरह सम-वायाङ्ग के भेदों से कुछ अन्तर है। दृष्टिवाद की पदसंख्या यहाँ संख्यात सहस्र बतलाई है।

४. विधिभार्गप्रपा में^२—दृष्टिवाद को उच्छिन्न बतलाकर यहाँ कुछ भी कथन नहीं किया है।

(क) विगम्भर ग्रन्थों में—

१. तत्त्वार्थवातिक में^३—दृष्टिवाद में ३६३ जेनेतर दृष्टियों (कुवादियों) का निरूपण करके जैनदृष्टि से उनका खण्डन किया गया है। कौत्कल, काणोविद्धि, कौशिक, हरिस्मश्रु, मांछपिक, रोमश, हारीत, मुण्ड, आश्वलायन आदि क्रियावादियों के १८० भेद हैं। मरीचिकुमार, कपिल, उलूक, गार्ग्य, व्याघ्रभूत, बाह्लिल, माठर, मौद्गलायन आदि अक्रियावादियों के ८४ भेद है। साकल्य, बालकल, कुयुमि, सात्यमुग्र, नारायण, कठ, माध्यन्दिन, मौद, वैष्णवाद, बादरायण, अम्बछि, कुवीविकायन, वसु, जैमिनि आदि अज्ञानवादियों के ६७ भेद हैं। वशिष्ठ, पराशर, अतुर्कर्ण, बाल्मीकि, रोमहर्षिणि, सत्यदत्त, व्यास, एलापुत्र, औपमन्यव, इन्द्रदत्त, अवस्थुण आदि वैतनिकों के ३२ भेद हैं। कुल मिलाकर ३६३ मतवाद हैं।

१. नन्वी सूत्र ५७।

२. विधिभार्गप्रपा पृ० ५६।

३. तत्त्वार्थ० १.२०, पृ० ७४।

दृष्टिवाद के ५ भेद हैं—परिकर्म, सूत्र, प्रथमानुयोग, पूर्वगत और चूलिका। इन ५ भेदों में से केवल पूर्वगत के उत्पादपूर्व आदि १४ भेदों का तत्त्वार्थवातिक में विवेचन है, शेष का नहीं, जो संक्षेप से निम्न प्रकार है—

- (१) उत्पादपूर्व—काल, पुद्गल, जीव आदि द्रव्यों का जब जहाँ और जिस पर्याय से उत्पाद होता है, उसका वर्णन है।
- (२) अप्राप्यणी पूर्व—क्रियावादियों की प्रक्रिया और अज्ञादि के स्व-समयविषय का वर्णन है।
- (३) बोधप्रवाद पूर्व—छद्मस्थ और केवली की शक्ति, सुरेन्द्र और दैत्येन्द्र की ऋद्धियाँ, नरेन्द्र, चक्रवर्ती और बलदेव की सामर्थ्य तथा द्रव्यों के लक्षण है।
- (४) अस्तित्नास्तिस्रवाद पूर्व—पाँच अस्तिकायों का अर्थ तथा नयों का अनेक पर्यायों के द्वारा "अस्ति-नास्ति" का विचार। अथवा छहों द्रव्यों का भावाभाव-विधि से, स्व-पर-पर्याय से, अपित-अनपितविधि से विवेचन है।
- (५) ज्ञानप्रवाद पूर्व—पाँचों ज्ञानों तथा इन्द्रियों का विवेचन है।
- (६) सत्यप्रवाद पूर्व—वचनगुणित, वचनसंस्कार के कारण, वचनप्रयोग, बारह प्रकार की भाषायें, दस प्रकार के सत्य तथा वक्ता के प्रकारों का वर्णन है।
- (७) आत्मप्रवाद पूर्व—आत्मा के अस्तित्व, नास्तित्व, नित्यत्व, अनित्यत्व, कर्तृत्व, भोक्तृत्व आदि धर्मों का तथा छः प्रकार के जीवों के भेदों का सयुक्तिक विवेचन है।
- (८) कर्मप्रवाद पूर्व—कर्मों की बन्ध, उदय, उपशम आदि दशाओं का तथा उनकी स्थिति आदि का वर्णन है।
- (९) प्रत्याख्यानप्रवाद पूर्व—धृत, नियम, प्रतिक्रमण, प्रतिलेखन, तप, कल्पोपसर्ग, आचार, प्रतिमा आदि का तथा मुनित्व में कारण, द्रव्यों के त्याग, आदि का वर्णन है।
- (१०) विद्यानुवाद पूर्व—समस्त विद्याएँ (अंगप्रसेना आदि ७०० अल्पविद्याएँ और महारोहिणी आदि ५०० महाविद्याएँ), अन्तरिक्ष आदि आठ महा निमित्त, उनका विषय, लोक (रज्जुराशि विधि, क्षेत्र, श्रेणी, लोकप्रतिष्ठा), समुद्घात आदि का विवेचन है।
- (११) कल्याणानामधेय पूर्व—रवि, चन्द्रमा, ग्रह, नक्षत्र और तारागणों का गमन, शकुन व्यवहार, अर्हत्, बलदेव, वासुदेव, चक्रवर्ती आदि के गर्भावतरण आदि महाकल्याणकों का वर्णन है।
- (१२) प्राणावाय पूर्व—त्रायचिकित्सा, अष्टाङ्ग आयुर्वेद, भूतिकर्म, जाङ्गुलिप्रक्रम (इन्द्रजाल), प्राणापान-विभाग का वर्णन है।
- (१३) क्रियाविशाल पूर्व—लेख, ७२ कलायें, ६४ स्त्रियों के गुण, शिल्प, काव्य गुण, दोष, क्रिया, छन्दोविचितिक्रिया और क्रियाफलभोका का विवेचन है।
- (१४) लोकविभुसार पूर्व—आठ व्यवहार, चार बीज, परिकर्म, राशि (गणित) तथा समस्त श्रुत-सम्पत्ति का वर्णन है।

२. **धबला में**—अनेक दृष्टियों का वर्णन होने से “दृष्टिवाद” यह गुण नाम है। अक्षर, पद-संघात, प्रतिपत्ति और अनुयोगद्वारा की अपेक्षा यह संख्यात् संख्या प्रमाण है और अर्थ की अपेक्षा अनन्त संख्या प्रमाण है। इसमें तदुभय-वक्रव्यता है।

इसमें कौत्कल, कण्ठेविद्धि, कौशिक हरिश्मश्रु मांघपिक, रोमस, हारीत, मुण्ड, आश्वलायन आदि क्रियावादियों के १८० मतों का; मरीचि, कपिल, उलूक, गार्ग्य, व्याघ्रभूति, बाह्लि, माठर, भौद्गलायन आदि अक्रियावादियों के ८४ मतों का; शाकल्य, बलकल, कुशुमि, सात्यमुषि, नारायण, कण्व, माध्यन्दिन, मोद, पैपलाद, वादरायण, स्वैष्टकृत, ऐतिकायन, वसु, जैमिनी आदि अज्ञान-वादियों के ६७ मतों का; वशिष्ठ, पाराशर, जतुकर्ण, वाल्मीकि, रोमहर्षणी, सत्यदत्त, व्यास, एलापुत्र, औपमन्यु, ऐन्द्रदत्त, अयस्यूण आदि वैतन्यिकवादियों के ३२ मतों का वर्णन तथा उनका निराकरण है। कुल मिलाकर ३६३ मतों का वर्णन है।

दृष्टिवाद के ५ अधिकार हैं—परिकर्म, सूत्र, प्रथमानुयोग, पूर्वगत और चूलिका।

परिकर्म—परिकर्म के ५ भेद हैं—चन्द्रप्रज्ञप्ति, सूर्यप्रज्ञप्ति, जम्बूद्वीपप्रज्ञप्ति, द्वीपसागरप्रज्ञप्ति और व्याख्याप्रज्ञप्ति। (१) **चन्द्रप्रज्ञप्ति** में चन्द्रमा की आयु, परिवार, ऋद्धि, गति और बिम्ब की ऊँचाई का वर्णन है। (२) **सूर्यप्रज्ञप्ति** में सूर्य की आयु, भोग, उपभोग, परिवार, ऋद्धि, गति, बिम्ब की ऊँचाई, दिन, किरण और प्रकाश का वर्णन है। (३) **जम्बूद्वीपप्रज्ञप्ति** में जम्बूद्वीपस्य भोगभूमि और बर्मभूमि के मनुष्यों, तिर्यञ्चों, पर्वत, द्रह, नदी, बेदिका, वर्ष, आवास और अकृत्रिम जिनालयों का वर्णन है। (४) **द्वीपसागरप्रज्ञप्ति** में उद्धारपत्य से द्वीप और सागर के प्रमाण का द्वीप-सागरान्तर्गत अन्य पदार्थों का वर्णन है। (५) **व्याख्याप्रज्ञप्ति** में रूपी अजीवद्रव्य (पुद्गल), अरूपी अजीवद्रव्य (धर्म, अघर्म, आकाश और काल), भव्यसिद्ध और अभव्यसिद्ध जीवों का वर्णन है। इनके पदों का पृथक्-पृथक् पदप्रमाण भी बताया गया है।

सूत्र—इसमें ८८ लाख पदों के द्वारा जीव अवन्धक ही है, अलेपक ही है, अकर्ता ही है, अभोक्ता ही है, निर्गुण ही है, सर्वगत ही है अणुप्रमाण ही है, नास्तिस्वरूप ही है, अतिस्वरूप ही है, पृथिवी आदि पाँच भूतों के समुदायरूप से उत्पन्न होता है, चेतना-रहित है, ज्ञान के बिना भी सचेतन है, निरत्य ही है, अनित्य ही है, इत्यादि रूप से आत्मा का [पूर्वपक्ष के रूप में] वर्णन है। त्रैराशिक-वाद, नियतिवाद, विज्ञानवाद, शब्दवाद, प्रधानवाद, द्रव्यवाद और पुरुषवाद का भी वर्णन है। ‘कहा भी है’ के द्वारा एक गाथा उद्धृत है—‘सूत्र के ८८ अधिकारों में से केवल चार अधिकारों का अर्थनिर्देश मिलता है—अबन्धक, त्रैराशिकवाद, नियतिवाद और स्वसमय।’^१

प्रथमानुयोग—इसमें ५ हजार पदों के द्वारा पुराणों का वर्णन किया गया है। कहा भी है—जिनवंश और राजवंश से सम्बन्धित १२ पुराणों का वर्णन है। जैसे—अर्हन्तों (नीथंङ्करो), चक्रवर्तियों, विद्याधरों, वासुदेवों (नारायणों-प्रतिनारायणों), चारणों, प्रज्ञाश्रमणों, कुरुवंश, हरिवंश, इक्ष्वाकुवंश, काश्यपवंश, वादियवंश और नाथवंश।

१. धबला १.१.२, पृ० १०८-१२३।

२. धबला १.१.२, पृ० ११३।

पूर्वगत—९५ करोड़ ५० लाख और ५ पदों में उत्पाद, व्यय और द्रौढ्य आदि का वर्णन है। उत्पाद पूर्व आदि १४ पूर्वों की विषयवस्तु का वर्णन प्रायः तत्त्वार्थवातिक से मिलता है परन्तु यहाँ विस्तार से कथन है तथा पदादि की संख्या का भी उल्लेख है।

चूलिका—जलगता, स्थलगता, मायागता, रूपगता और आकाशगता के भेद से चूलिका के ५ भेद हैं। (१) जलगता मे जलगमन और जलस्तम्भन के कारणभूत मन्त्र, तन्त्र और तपश्चर्या आदि का वर्णन है। (२) स्थलगता मे भूमिगमन के कारणभूत मन्त्र, तन्त्र और तपश्चर्या आदि का वर्णन है। वास्तुविद्या और भूमिसम्बन्धी शुभाशुभ कारणों का भी वर्णन है। (३) मायागता में इन्द्रजाल आदि का वर्णन है। (४) रूपगता मे सिंह, घोड़ा, हरिण आदि के आकाररूप से परिणमन करने के कारणभूत मन्त्र, तन्त्र और तपश्चर्या का वर्णन है। चित्रकर्म, काष्ठ, लेप्यकर्म, लेनकर्म आदि के लक्षणों का भी वर्णन है। (५) आकाशगता मे आकाशगमन के कारणभूत मन्त्र, तन्त्र और तपश्चरण का वर्णन है। सभी चूलिकाओं का पद-प्रमाण $२०९८९२०० \times ५ = १०४९४६०००$ है।

३. **जयधवला** में^१—दृष्टिवाद नाम के १२वें अङ्गप्रविष्ट मे ५ अर्थाधिकार हैं—परिकर्म, सूत्र, प्रथमानुयोग, पूर्वगत और चूलिका। परिकर्म के ५ अर्थाधिकार हैं—चन्द्रप्रज्ञप्ति, सूर्यप्रज्ञप्ति, जम्बूद्वीपप्रज्ञप्ति, द्वीपसागरप्रज्ञप्ति और व्याख्याप्रज्ञप्ति। सूत्र मे ८८ अर्थाधिकार हैं परन्तु उनके नाम ज्ञात नहीं हैं क्योंकि वर्तमान में उनके विशिष्ट उपदेश का अभाव है।^२ प्रथमानुयोग में २४ अर्थाधिकार हैं क्योंकि २४ तीर्थङ्करों के पुराणों मे सभी पुराणों का अन्तर्भाव हो जाता है।^३ चूलिका मे ५ अर्थाधिकार हैं—जलगता, स्थलगता, मायागता, रूपगता और आकाशगता।^४ पूर्वगत के १४ अर्थाधिकार हैं—उत्पादपूर्व आदि धवलावत्। प्रत्येक पूर्व के क्रमशः १०, १४, ८, १८, १२, १२, १६, २०, ३०, १५, १०, १०, १०, १० वस्तुएँ (महाधिकार) है। प्रत्येक वस्तु मे २०-२० प्राभूत (अवान्तर अधिकार) है और प्रत्येक प्राभूत मे २४ २४ अनुयोगद्वार है। पृ० २३ पर यह लिखा है कि १४ विद्यास्थानों (१४ पूर्वों) के विषय का प्ररूपण जानकर कर लेना चाहिए^५ परन्तु पृष्ठ १२८-१३६ पर इनके विषय का प्ररूपण किया गया है जो प्रायः धवला से मिलता है।

४. **अंगप्रज्ञप्ति** में^६—इसमे ३६३ मिथ्यावादियों की दृष्टियों का निराकरण होने से इसे दृष्टिवाद कहा गया है। पदों की संख्या १०८६८५६००५ है। दृष्टिवाद के ५ प्रकार हैं—परिकर्म, सूत्र, पूर्व, प्रथमानुयोग और चूलिका। यद्यपि यहाँ पर पूर्व को प्रथमानुयोग के पहले लिखा है परन्तु विषय-विवेचन करते समय पूर्वों के विषय का विवेचन प्रथमानुयोग के बाद किया है। इसमे सूत्र के ८८ लाख पद कहे हैं तथा इसे मिथ्यादृष्टियों के मतों का विवेचक कहा है। कालवाद, ईश्वरवाद, नियतिवाद आदि को नयवाद कहा है। इसका आधार धवला और जयधवला है।

१. जयधवला गाथा १, पृ० २३, १२०-१३८।

२. वही पृ० १३७।

३. विस्तार के लिए देखें, वही, पृ० १२६।

४. वही पृ० १२०-१२८।

५. एदेसि चोदसविज्जट्टाणाण विसयपरूवणा जाणिय कायव्वा।—जयधवला गाथा १, पृ० २३।

६. अंगप्रज्ञप्ति गाथा ७१-७६ तथा आगे भी, पृ० २७१-३०४

(ग) वर्तमान रूप—

वर्तमान में यह आगम अनुपलब्ध है। दिगम्बरों के अनुसार द्वितीय अप्रायणीपूर्व के चयन-लब्धि नामक अधिकार के चतुर्थ पाहुड नामक कर्म-प्रकृति के आधार पर षट्खण्डागम की तथा पंचम ज्ञानप्रवादपूर्व के १०वें वस्तु-अधिकार के अन्तर्गत तीसरे पेजजदोसपाहुड से कषायपाहुड की रचना हुई है जिन पर क्रमशः धवला और जयधवला टीकाएँ उपलब्ध हैं।

(घ) तुलनात्मक विवरण—

यद्यपि वर्तमान में इसके अनुपलब्ध होने से इसकी तुलना करना संभव नहीं है फिर भी प्राप्त उल्लेखों से ज्ञात होता है कि इसमें स्वसमय और परसमय की सभी प्रकार की प्ररूपणायें थीं। ग्रन्थ बहुत विशाल था तथा १४ पूर्वों के कारण इस ग्रन्थ का बहुत महत्त्व था। पूर्ववेत्ताओं के क्रमशः ह्रास होने से यह ग्रन्थ लुप्त हो गया। उभय परम्पराओं में इसके क्रमशः क्षीण होने की परम्परा के उल्लेख उपलब्ध है। स्थानाङ्ग को छोड़कर उभय-परम्पराओं में इसके ५ प्रमुख भेद बतलाए गए हैं। दिगम्बर परम्परा में तृतीय स्थान प्रथमानुयोग का है और चतुर्थ स्थान पूर्वगत का है जबकि श्वेताम्बर परम्परा में तृतीय स्थान पूर्वगत का है और चतुर्थ स्थान अनुयोग का। दिगं अङ्गप्रज्ञप्ति की कारिका में यद्यपि 'पूर्व' का उल्लेख श्वे० की तरह अनुयोग के पहले किया है परन्तु विवेचन बाद में ही किया है। स्थानाङ्ग में चूलिका को छोड़कर ४ भेद गिनाए हैं। परिकर्म के भेदों की संख्या तथा विषयविवेचन उभयपरम्पराओं में भिन्न-भिन्न है। सूत्र के ८८ भेद या अधिकार दोनों परम्पराओं में माने हैं। परन्तु धवला में केवल चार भेदों को गिनाया है और शेष को अज्ञात कहा है। समवायाङ्ग और नन्दा में इनके ८८ भेदों को गिनाया गया है। समवायाङ्ग और नन्दी में अनुयोग के दो भेद किए हैं परन्तु धवलादि में इसे प्रथमानुयोग कहा है और उसके दो भेदों का कोई उल्लेख नहीं किया है। पूर्वों की संख्या दोनों ने १४ स्वीकार की है परन्तु श्व० न 'कल्याणप्रवाद' और 'प्राणावायप्रवाद' पूर्वों को क्रमशः 'अबन्ध्य' और 'प्राणायुः' कहा है। चूलिका के ५ भेद दिगम्बरों में किये हैं जबकि ऐसा समवायाङ्ग आदि में नहीं है। समवायाङ्ग और नन्दी में प्रथम चार पूर्वों की ही चूलिकायें मानी गई हैं। स्थानाङ्ग में दृष्टिवाद के १० नामों का उल्लेख है तथा पूर्वों के ज्ञाताओं का भी उल्लेख मिलता है, परन्तु दृष्टिवाद के ५ भेदों का उल्लेख नहीं मिलता है। जयधवला में पूर्वों के १४ भेदों का कथन करके लिखा है कि इन १४ विद्यास्थानों की विषयप्ररूपणा जानकर कर लेना चाहिए। तत्त्वार्थवातिक में दृष्टिवाद के ५ भेद तो गिनाए हैं परन्तु विवेचन केवल पूर्वों का ही किया है विधिमार्गप्रपा में इसे उच्छिन्न कहकर इसके विषय में कुछ भी नहीं कहा है।

उपसंहार—

श्वेताम्बर परम्परानुसार ११ अङ्ग-ग्रन्थों के उपलब्ध संस्करण वीर नि० सं० १८० में बलभी में हुई देवर्दिगणि क्षमाश्रमण की अध्यक्षता में अंतिमरूप से लिपिबद्ध किए गए थे। श्रुतपरम्परा से प्राप्त ये ग्रन्थ अपने मूलरूप में यद्यपि पूर्ण सुरक्षित नहीं रह गए थे परन्तु इन्हें सुरक्षित रखने के उद्देश्य से जिसे जो कुछ याद था उसका संकलन इस वाचना में किया गया था। स्थानाङ्ग, समवायाङ्ग और नन्दी में इन अंग ग्रन्थों की जो विषय-वस्तु प्रतिपादित की गयी है उसका उपलब्ध सभी अङ्ग

ग्रन्थों के साथ पूर्ण मेल नहीं है। इससे ज्ञात होता है कि बलभीवाचना के बाद भी कुछ ग्रन्थ मूल रूप से सुरक्षित नहीं रह सके और जो सुरक्षित रहे भी उनमें भी कई संशोधन और परिवर्द्धन हो गए। दृष्टिवाद का संकलन क्यो नहीं किया गया जबकि उसकी विस्तृत विषय-वस्तु समवायाङ्ग और नन्दी में उपलब्ध है। स्थानाङ्ग में भी दृष्टिवाद के कुछ संकेत मिलते हैं। समवायाङ्ग और नन्दी में कहीं भी उसके उच्छिन्न होने का संकेत नहीं है अपितु सभी अंगों को हिन्दुओं के वेदों की तरह नित्य बतलाया है। विधिमागंप्रपा जो १३-१४ वीं शताब्दी की रचना है उममें अवश्य दृष्टिवाद को व्युच्छिन्न बतलाकर उसकी विषयवस्तु की चर्चा नहीं की गई है। विधिमागंप्रपा के लेखक के समक्ष वर्तमान आगम उपलब्ध रहे हैं जिससे उसमें प्रतिपादित विषयवस्तु का उपलब्ध आगमों से प्रायः मेल बैठ जाता है। यद्यपि वह नन्दी पर आधारित है परन्तु उसमें पूर्णरूप से नन्दी वा आश्रय नहीं लिया गया है। समवायाङ्ग के १०० समवायों और श्रुतावतार के सन्दर्भ में विधिमागंप्रपा एकदम चुप है, जबकि स्थानाङ्ग के १० स्थानों का स्पष्ट उल्लेख करता है। समवायाङ्ग और नन्दी में इन दोनों बातों का स्पष्ट उल्लेख है। इससे समवायाङ्ग की विषयवस्तु विधिमागंप्रपाकार के ममक्ष था या नहीं। यह चिन्त्य है।

दिगम्बर परम्परानुसार वीर नि० सं० ६८३ के बाद श्रुत-परम्परा का उच्छेद हो गया परन्तु दृष्टिवाद के अंशांश के ज्ञाताओं के द्वारा रचित पट्खण्डागम और कषायपाहूड ये दो ग्रन्थ लिखे गये। पश्चात् शक सं० ७०० में उन पर क्रमशः ध्वला और जयध्वला टीकायें लिखी गयी। इन ग्रन्थों में तथा इनके पूर्ववर्ती ग्रन्थ तत्त्वार्थवार्तिक में द्वादश अंगों की जो विषयवस्तु मिलती है उससे उपलब्ध आगमों का पूर्ण मेल नहीं है। कई स्थलों पर तो श्वेताम्बर अङ्गों में बतलाई गई विषयवस्तु से भी पर्याप्त अन्तर है। पदसंख्या आदि में सर्वत्र साम्य नहीं है। दृष्टिवाद की विषय-वस्तु बतलाते समय जयध्वला में स्पष्ट लिखा है कि "सूत्र" के ८८ भेद ज्ञात नहीं हैं क्योंकि इनका विशिष्ट उपदेश नहीं पाया जाता है। ध्वला में मात्र ४ भेदों का कथन किया गया है।" इससे ज्ञात होता है कि उनके पास शेष अङ्ग ज्ञान की परम्परा कुछ न कुछ अवश्य रही है अन्यथा वे "सूत्र के ८८ भेदों के विशिष्ट उपदेश नहीं पाये जाते" ऐसा नहीं लिखते। समवायाङ्ग और नन्दी में इसके जो ८८ भेद गिनाए हैं वे भिन्न प्रकार के हैं।

ग्यारह अङ्ग ग्रन्थों का दृष्टिवाद से पृथक् उल्लेख दोनों परम्पराओं में प्राप्त होता है। दोनों ने दृष्टिवाद में स्वसमय और परसमय-सम्बन्धी समस्त विषय-प्ररूपणा मानी है। ग्यारह अङ्गों को दिगम्बरों ने स्वसमय-प्ररूपक कहा है^१। केवल सूत्रकृताङ्ग को परसमय का भी प्ररूपक बतलाया है। श्वेताम्बरों ने सूत्रकृताङ्ग, स्थानाङ्ग, समवायाङ्ग और व्याख्याप्रज्ञप्ति को भी समान रूप से स्वसमय और परसमय का प्ररूपक स्वीकार किया है। जयध्वला में उक्त ज्ञाताधर्म की १९ कथायें

१. 'सुते अट्टासोदि अत्याहियारा। ण तेसि णामाणि जाणिज्जति, मणहि विमिद्दुवण्णमाभावो।

—जयध्वला गाथा १, पृ० १३७

२. उक्त च—

अट्टासी-अहियारंमु चउट्टमहियारणमत्त्वण्हंमो।

पढमो अबंधयाण विदियो तेरासियाण बोद्धवो ॥ ७६ ॥

तद्विद्योय णियह-पक्खे हवह अउत्थो ससमयम्मि।—ध्वला १.१.२ पृ० ११३

३. जेणेंवं तेणेकारसह्मंगणं वत्तव्व ससमओ।—जयध्वला गाथा १, पृ० १२०

संभवतः उसके १९ अध्ययनों की बोधक है जो बहुत महत्त्वपूर्ण कथन है। इसी प्रकार प्रतिक्रमण ग्रन्थत्रयी में सूत्रकृताङ्ग के २३ अध्ययनों के नाम आए हुए हैं जो समवायाङ्गोक्त अध्ययनों से पर्याप्त साम्य रखते हैं। उपलब्ध ६ से ११ तक के अङ्गों में कथा की प्रधानता है। व्याख्याप्रज्ञप्ति में गौतम, अग्निभूति और वायुभूति के नाम आना और सुधर्मा का नाम न होना चिन्त्य है। इसी प्रकार प्रश्न-व्याकरण में जम्बू स्वामी का नाम तो है परन्तु सुधर्मा का नाम नहीं है। प्रश्नव्याकरण की मगलयुक्त नवीन शैली है तथा ६ से ११ तक के अङ्गों की उत्पत्तिका एक जैसी अन्यपुरुष-प्रधान है। इससे इनकी रचना परवर्ती काल में हुई है यह निर्विवाद सत्य है। यह सम्भव है कि इनमें कुछ प्राचीन रूप सुरक्षित हों। स्थानाङ्ग और समवायाङ्ग की जो विषयवस्तु दिग्० ध्वला आदि में मिलती है और जो वर्तमान ग्रन्थों में उपलब्ध है उसमें बहुत अन्तर है। संभव है ये भी परवर्ती रचनाएँ हों। इनमें ऐसे भी बहुत से लौकिक विषय आदि आ गये हैं जिनका इनमें समावेश करना अपेक्षित नहीं था। वर्तमान प्रश्नव्याकरण प्रश्नों के उत्तर के रूप में नहीं है। विधिमागंप्रपा जो बहुत बाद की रचना है उसमें स्थानाङ्ग के १० स्थानों का तो उल्लेख है परन्तु समवायाङ्ग के १०० समवायो और श्रुतावतार की चर्चा तक नहीं है। नन्दी आदि अङ्ग बाह्य-ग्रन्थों का उल्लेख होने से भी समवायाङ्ग बहुत बाद की रचना सिद्ध होती है। अन्तकृद्शा में जो वर्णन मिलता है वह स्थानाङ्ग आदि के कथन से मेल नहीं रखता है। यही स्थिति ज्ञानाधर्मकथा, उपासकृद्शा आदि की है।

इन सभी कारणों से ज्ञात होता है कि उपलब्ध आचाराङ्ग और सूत्रकृताङ्ग के प्रथम श्रुतस्वन्ध अधिक प्राचीन हैं। शेष में परवर्ती आचार्यों के कथनों का अधिक समावेश है। इतना होने पर भी उपलब्ध आगम हमारे लिए बहुत उपयोगी हैं। दिगम्बरो ने इनकी सुरक्षित करने का प्रयत्न न करके बहुत बड़ी भूल की है। सभी ग्रन्थों का पृथक्-पृथक् समालोचन करके इनकी समयसीमा तथा विषय-वस्तु की मूलरूपता का विस्तार से निर्धारण अपेक्षित है। जो उभय परम्परा को मान्य हो।



रीडर,
संस्कृत विभाग,
का० हि० वि० वि०, वाराणसी

धमण ज्ञान-मीमांसा

—प्रोफेसर भागचन्द्र जैन 'भास्कर'

धमण संस्कृति में सम्यक् ज्ञान का उत्तना ही महत्त्व है जितना सम्यक् चारित्र्य का। ये सम्यक् ज्ञान और सम्यक् चारित्र्य सम्यग्दर्शन पर प्रतिष्ठित रहते हैं इसलिए निर्वाण की साधना इन तीनों महास्तम्भों पर अबलम्बित है। महावीर और बुद्ध दोनों महापुरुषों ने रत्नत्रय और आष्टाङ्गिक मार्ग को इसी उद्देश्य से प्रस्तुत किया था ताकि जीवन में साध्य और साधन अधिकाधिक विशुद्ध रह सकें। इसलिए उन्होंने परीक्षावादी होने के लिए आग्रह किया है।

आत्मा अथवा चित्त का गुण 'विज्ञान' माना गया है, जहाँ विज्ञान होता है वहाँ दर्शन भी होता है। अतः ज्ञान और दर्शन आत्मा का गुण है। पर पदार्थों का ज्ञान होने पर साकार होने के कारण उसे ज्ञान कहते हैं और जब वह मात्र चैतन्य रूप रहता है तब उसे दर्शन कहते हैं। यह दर्शन निराकार और चैतन्याकार रहता है। एक पदार्थ से दूसरे पदार्थ के उपयोग में प्रवृत्त होने के बीच की निराकार अवस्था दर्शन है। बौद्धदर्शन में इसे निर्विकल्पक कहा गया है। जैन दर्शन इसे प्रमाण कोटि से बाहर मानता है। दर्शनोपयोग निराकार और निर्विकल्प होता है जबकि ज्ञानोपयोग साकार और सविकल्पक होता है। दर्शन में सत्ता की मात्र प्रतीति ही नहीं है और उसका निर्णय ज्ञान करता है।^१

ज्ञान अथवा प्रमाण

ज्ञान प्रमा का साक्षात् साधकतम होता है। जैन-बौद्ध दर्शन में इन्द्रिय सन्निकर्ष आदि को प्रमाण नहीं माना गया क्योंकि वे स्वयं अचेतन हैं। प्रमाण लक्षण की तार्किक परंपरा का प्रारंभ कणाद से होकर अक्षपाद, वात्स्यायन, वाचस्पतिमिश्र और उदयनाचार्य तक पहुँचा। न्याय-वैशेषिक परंपरा में कारण-शुद्धि पर विचार करते हुए विषय बोधक अर्थ पद का सन्निकर्ष किया गया पर स्वप्रकाशकत्व और अपूर्वता का सन्निकर्ष नहीं हो सका। मीमांसक परंपरा ने अदुष्टकारणारब्ध, निर्बाधत्व तथा अपूर्वार्थत्व विशेषणों से एक ओर न्याय-वैशेषिक परंपरा में कथित कारण दोष को दूर कर दिया वहीं दूसरी ओर बौद्ध परंपरा को भी अंगीकार कर लिया। अभी तक न्याय-वैशेषिक और मीमांसक परंपरा में स्वप्रकाशकत्व को कोई स्थान नहीं था। बौद्ध नैयायिकों ने इस कमी को पूरित की। दिङ्नाग ने प्रमाण के लक्षण में "स्वसंवित्ति" शब्द देकर इसका सूत्रपात किया। विज्ञान-वाद की स्थापना का यह फल था। धर्मकीर्ति ने 'अविसंवादित्व' विशेषण से वात्स्यायन और कुमारिल की बात कह दी तथा शांतरक्षित ने दिङ्नाग और धर्मकीर्ति को एकत्रित करके परिभाषा बना दी।

जैन परंपरा में समन्तभद्र और सिद्धसेन ने स्वपरावभासक पद से प्रमाण के लक्षण की कमी को पूरित कर दी, यद्यपि बौद्ध नैयायिकों ने इसका पहलू ही आभास करा दिया था। अकलक ने धर्म-

१. सम्प्रतिप्रकरण, २-१, न्यायविनिश्चय, १-३, सर्वाथसिद्धि, २-९.

कीर्ति का अनुकरण कर प्रमाण के लक्षण में 'अविसंवादिज्ञानम्' पद नियोजित किया। उनको दृष्टि यह थी कि अविसंवादत्व प्रमाण की धर्त होना चाहिए। जैसे इथादि में रूप, रस, गंध आदि के होने पर भी गन्ध के आधिक्य के कारण उसे गन्धवान् कहा जाता है। इन्द्रिय द्वारा ज्ञात विषय इतना प्रामाणिक नहीं हो सकता। इसलिए उनको परोक्ष के अन्तर्गत रखा है। अविसंवादो ज्ञान वही कहलाता है जिसमें बाह्य पदार्थ की यथावत् प्रतीति अथवा प्राप्ति हो।

अकलंक के पूर्व बौद्ध परंपरा की सौत्रान्तिक और विज्ञानवादी शाखाओं ने ज्ञान का धर्म "स्वसंवेदित्व" स्वीकार कर लिया था। इसलिए दिङ्नाग ने 'स्वसंवेदित्ति' को ही प्रमाण का फल बनाया है।

उत्तरकालीन आचार्यों में विद्यानन्द, हेमचन्द्र, माणिक्यनंदि आदि प्रायः सभी आचार्यों ने अकलंक की परंपरा को सुरक्षित रखा। प्रभाचंद ने धारावाहिक ज्ञान को अप्रामाणिक बताने के लिए 'अपूर्व' शब्द का संयोजन किया।

प्रमाण के लक्षण में जैनाचार्य बौद्धाचार्यों से उपकृत हुए हैं। अगूहीतग्राहि—'अपूर्वार्थिक विशेषण भी बौद्धों की ही देन है। विद्यानन्द ने 'अविसंवाद' के खण्डन करने का प्रयत्न अवश्य किया पर उन्होंने जहाँ कहीं उसे स्वीकार भी किया। वस्तुतः स्वार्थव्यवसाय और अविसंवादि शब्दों में कोई विशेष अन्तर नहीं था। प्रमाण को स्वपरावभासक होना आवश्यक है। जैन-बौद्ध, दोनों ज्ञान को प्रमाण मानते हैं पर बौद्ध निर्विकल्पक ज्ञान को ही प्रमाण मानते हैं और यही दोनों के बीच विवाद का विषय रहा है। सविकल्पक को यदि अप्रमाण माना जाय तो अनधिगत अर्थ का ग्राहक न होने से तो अकलंक की दृष्टि में अनुमान भी प्रमाण कोटि से बाहर हो जायगा। बौद्धों ने इसके उत्तर में कहा कि इस स्थिति में तो पूर्व निश्चित अर्थ की स्मृति भी प्रमाण के क्षेत्र में आ जायगी। अकलंक ने इनका उत्तर देते हुए यह स्पष्ट किया कि यदि स्मृति भी विशिष्ट ज्ञान कराती है तो वह भी प्रमाण है। इतने विवाद के बावजूद दोनों दार्शनिक स्वप्रत्यक्षवादी हैं और आत्मा-ज्ञान में अभेदवादी है।

जैन दर्शन कारक व्यवहार को कल्पित मानते हैं। वह प्रमाण कोटि से बाहर है। एक ही वस्तु को हम विवक्षा के भेद से कर्ता-कर्म-करण आदि निश्चित करते हैं। इस विवक्षा में जैन दार्शनिक अनेकान्तात्मकता को आधार मानकर तत् तत् व्यवहार को कारण मानते हैं जबकि बौद्ध दार्शनिक विवक्षा के मूल में वासना को स्वीकार करते हैं।^१

ज्ञान और सुख में क्या भेद है यह भी विवाद का विषय रहा है। धर्मकीर्ति के अनुसार ज्ञान और सुख में कोई भेद नहीं क्योंकि विज्ञान और सुख की उत्पत्ति के कारण समान है। जैन दार्शनिक इस तथ्य को द्रव्याधिक दृष्टि से तो स्वीकार कर लेते हैं पर पर्यायदृष्टि से वे यह कहते हैं कि ज्ञान और सुख एक ही आत्मा की भिन्न-भिन्न पर्याय हैं। अतः उन्हें एकान्तिक रूप से भिन्न या अभिन्न नहीं कह सकते। वे कथञ्चित् भिन्न हैं और कथञ्चित् अभिन्न हैं। जैन-बौद्ध, दोनों दर्शन सुखादि को चैतन्यरूप और स्वसंवेदित मानते हैं इसमें कोई विवाद नहीं।^२

जैन-बौद्ध दोनों ने सन्निकर्ष को प्रमाण नहीं माना।^३ सन्निकर्ष के प्रकारों में समवाय विशेष

१. प्रमाणवातिक, २, ३१९; न्यायावतारवातिकनृत्ति, पृ० १७।

२. न्यायावतार वातिकनृत्ति, पृ० २०; प्रमाणवातिक २, २६८।

३. न्यायकमुद्रचन्द्र, पृ० २९; प्रमाणवातिक, २, ३१६, विशेष देखिये लेखक की पुस्तक "जैन दर्शन और संस्कृति का इतिहास, पृ० १९०।

विवाद का कारण रहा है। धर्मकीर्ति आदि बौद्धाचार्यों ने समवाय को निम्न कारणों से अस्वीकार किया है—

१. वह अतीन्द्रिय है, प्रत्यक्षग्राह्य नहीं। अवयव विषयक प्रतीति वासना बश होती है, वस्तुकृत नहीं।
२. प्रतीति के मूल में आधाराधेयभाव या तन्मूलक समवाय न होकर कार्यकारण-भाव है।
३. द्रव्य और गुण का भी भेद नहीं है। इसलिए 'घटे रूपम्' इस प्रतीति के बल पर भी समवाय सिद्ध नहीं होता। समवाय के अभाव में भी यह प्रतीति बनी रहती है।
४. समवाय यदि स्वतन्त्र पदार्थ है तो उसका सम्बन्ध दूसरे द्रव्य से कैसे हो पायेगा ? एक और समवाय मानने पर अनवस्था दोष होगा।
५. मीमांसकों का रूपरूपित्व भी लभग ऐसा ही है।
६. सांख्यों ने भी समवाय का खण्डन किया है।

जैन दार्शनिक भेदाभेदवादी हैं। वे नैयायिकों के समवाय के खण्डन में बौद्धाचार्यों का ही अनुकरण करते हैं। उनके मत से समवाय द्रव्य का एक पर्याय मात्र है।^१

जैन-बौद्धों ने सन्निकर्ष को समान आधार पर प्रमाण नहीं माना। बौद्धों ने तो श्रोत्र को भी अप्राप्यकारी माना है। कुमारिल ने इन्द्रियों के व्यापार को सन्निकर्ष कहकर सन्निकर्ष का अर्थ ही बदल दिया। यहाँ संप्रयोग का अर्थ है—शृजु देश स्थिति और इन्द्रिय की योग्यता। जैनों ने इसी को स्वीकार किया है पर योग्यता का अर्थ दूसरा कर दिया। उनके अनुसार योग्यता का अर्थ है—ज्ञानावरण के दूर होने से उत्पन्न शक्ति विशेष। यही ज्ञान का कारण है।^२

प्रमाण के संदर्भ में बौद्धदर्शन द्वारा मान्य निर्विकल्पक ज्ञान की भी चर्चा करना आवश्यक है। वस्तु का स्वलक्षण और सामान्य लक्षण के अनुसार प्रमाण के दो भेद हैं—प्रत्यक्ष और अनुमान। कल्पना से रहित निश्चिन्त ज्ञान को प्रत्यक्ष कहते हैं और अभिलाष अर्थात् शब्द विशिष्ट प्रतीति को कल्पना कहते हैं। प्रत्यक्ष का विषय स्वलक्षण है और वह क्षणिक है इसलिए प्रत्यक्ष में शब्दसंसृष्ट अर्थ का ग्रहण संभव नहीं है। नाम देते-देते वह विलीन हो जाता है। तब हम उसे सविकल्पक कैसे कह सकते हैं ? और फिर अर्थ में शब्दों का रहना संभव नहीं है और न अर्थ और शब्द का तादात्म्य संबन्ध ही है। ऐसी दशा में अर्थ से उत्पन्न होने वाले ज्ञान में ज्ञान को उत्पन्न न करने वाले शब्द के आकार का संसर्ग कैसे रह सकता है ? क्योंकि जो जिसका जनक नहीं होता, वह उसके आकार को धारण नहीं करता। जैसे रस से उत्पन्न होने वाला रमजान अपने अजनक रूप आदि के आकार को धारण नहीं करता और इन्द्रिय ज्ञान केवल नील आदि अर्थ से ही उत्पन्न होता है, शब्द से उत्पन्न नहीं होता। तब वह शब्द के आकार को धारण नहीं कर सकता और जब शब्द के आकार को वह धारण नहीं कर सकता, तब वह शब्दग्राही कैसे हो सकता है क्योंकि बौद्धमत के अनुसार जो ज्ञान जिसके आकार नहीं होता वह उमका ग्राहक नहीं होता (अतः जो ज्ञान अर्थ से संसृष्ट शब्द को

१. तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक पृ० २०।

२. न्यायकमुदचन्द्र, पृ० ३१।

वाचक रूप से ग्रहण करता है, वही सविकल्पक है, अन्य नहीं। यह बात प्रत्यक्ष ज्ञान में संभव नहीं है। अतः निविकल्पक प्रत्यक्ष ही प्रमाण है।^१

जैन दार्शनिक इसे स्वीकार नहीं करते। उनके मत में निश्चयात्मक सविकल्पक ज्ञान ही प्रमाण है। ज्ञानद्वैतवादी, संवेदनाद्वैतवादी बौद्धों का खण्डन करते हुए उन्होंने कहा कि निविकल्पक ज्ञान निराकार होने से लोक-व्यवहार चलाने में असमर्थ होते हैं और उससे पदार्थ का निश्चय भी नहीं होता। जो स्वयं निश्चयात्मक नहीं है वह निश्चयात्मक ज्ञान को उत्पन्न कैसे कर सकता है।^२ अतः निविकल्पक प्रत्यक्ष प्रमाण नहीं।

निश्चयाज्ञान को प्रमाण कोटि के अन्तर्गत नहीं रखा जा सकता। संशय, विपर्यय और अनध्यवसाय में से विपर्यय ज्ञान के विषय में मतभेद अधिक है। शुक्तिका होते हुए भी उसमें रजतज्ञान कैसे हो जाता है? यह प्रश्न दार्शनिकों के समक्ष रहा है। बाह्यार्थवादी और अद्वैतवादी दार्शनिकों ने इस प्रश्न का समाधान अपने-अपने ढंग से किया है।

सौत्रान्तिक और माध्यमिक दार्शनिकों ने विपर्ययज्ञान को 'असत्ख्यातिवाद' माना है। उनके अनुसार सोप में "यह चाँदी है" यह प्रतिभास न ज्ञान का धर्म है और न अर्थ का। सुपुसि अवस्था में होने वाले प्रतिभास के समान यह प्रतिभास असत् का ही प्रतिभास है। वस्तु का स्वभाव ही निःस्वभाव है।^३

परन्तु जैनाचार्य इसे नहीं मानते। उनका कहना है कि आकाशकुसुम की तरह असत् का प्रतिभास होना ही संभव नहीं है। ज्ञान और अर्थ में वैचित्र्य माने बिना भ्रान्ति का जन्म ही नहीं सकता अतः असत्ख्यातिवाद ठीक नहीं।

योगाचारवादियों ने इस विपर्ययज्ञान को आत्मख्यातिवाद कहा है। उनके अनुसार भ्रम दो प्रकार के हैं—मुख्य भ्रम और प्रातिभासिक भ्रम। सभी ज्ञान भ्रान्त होते हैं पर हम उन्हें अभ्रान्त मानकर चलते हैं। सोप में 'यह चाँदी है' यह ज्ञान का ही आकार है जो अनादिकालीन अविद्या वासना के बल से बाहर में प्रतिभासित होता है। इसलिए इसे आत्मख्याति कहा जाता है। सविकल्पक ज्ञान वस्तुतः इन्द्रियजन्य नहीं बल्कि मनोजन्य है।

जैनाचार्य इसे स्वीकार नहीं करते। यदि अनादि अविद्या वासना के कारण स्वात्मनिष्ठ ज्ञानाकार का प्रतिभास बहिःस्थित रूप से हुआ मानते हैं तब तो यह विपरीत ख्याति ही हुई, क्योंकि ज्ञान से अभिन्न चाँदी वगैरह के आकार का विपरीत रूप से अर्थात् बहिःस्थित रूप से अध्यवसाय होता है।

जैन दर्शन नैयायिकों के समान विपदीख्यातिवादी है। उसके अनुसार इन्द्रियादि दोष के कारण शुक्तिका में रजत का प्रत्यय होता है। बाह्यार्थ रजत नहीं, शुक्तिका है। अतएव यह प्रत्यय विपर्यय है।^४

इस प्रकार जैन दार्शनिक ज्ञान को स्वसंवेदी मानते हैं। उनके अनुसार पदार्थज्ञान के लिए

१. न्यायकुमुदचन्द्र, पृ० ४६, न्यायविनिश्चय, पृ० ११; तत्त्वमं ग्रह. पृ० ३९०; जैन न्याय, पृ० ६४-६५।

२. राजवार्तिक, १.१२।

३. प्रमेयकमलमालतण्ड, पृ० ४९; न्यायकुमुदचंद्र, पृ० ६०।

४. राजवार्तिक, १.१२।

अन्य ज्ञान के सहायता की आवश्यकता नहीं। ज्ञान 'स्व' को जानता है इसलिए 'अर्थ' को जानता है। 'स्व' को न जानने वाला 'अर्थ' को नहीं जान सकता। स्वसंवेदन को ही प्रत्यक्ष कहा जाता है।

अब हम पञ्चज्ञानों की तुलना पर पहुँचते हैं।

ज्ञान के भेद

मतिज्ञान और चित्तवीथि

पदार्थज्ञान-प्रक्रिया के क्षेत्र में जैन दर्शन का मतिज्ञान और बौद्धदर्शन की चित्तवीथि दोनों का समान महत्त्व है। दोनों दर्शनों में सामान्य व्यक्ति के ज्ञान में पदार्थ का निश्चयीकरण किस प्रकार होता है और उसे कितनी अवस्थायें पार करनी पड़ती हैं, इसका समुचित ज्ञान मतिज्ञान और चित्त-वीथि के माध्यम से ही हो पाता है। इन दोनों की तुलना यहाँ द्रष्टव्य है।

मतिज्ञान

जैनदर्शन के अनुसार मतिज्ञान और श्रुतज्ञान प्रत्येक जीव में होते हैं। मतिज्ञान 'पर' की सहायता से उत्पन्न होता है और इस पर में जड रूप द्रव्य, इन्द्रियाँ, मन, आलोक, उपदेश आदि बाह्य निमित्त प्रमुख हैं।^१ इस ज्ञान को परोक्ष कहा गया है। अकलंक ने इमी को एकदेश एकदेशतः स्पष्ट होने के कारण सांख्यावहारिक प्रत्यक्ष कहा है।^२

सांख्यावहारिक प्रत्यक्ष के चार भेद हैं—अवग्रह, ईहा, अवाय और धारणा। सत्ता का प्रति-भास होने पर मनुष्यत्व आदि रूप से अर्थग्रहण 'अवग्रह' है। चक्षु आदि इन्द्रियों और घटादि पदार्थों का जब प्रथम सम्पर्क होता है तब उसे 'दर्शन' कहते हैं। इस प्रकार का दर्शन वस्तु के सामान्य स्वरूप को ग्रहण करता है। बाद में वस्तु के आकार आदि का निर्णय होने पर उमी ज्ञान को अवग्रह कहा गया है। अवग्रह के दो भेद हैं—व्यंजनावग्रह और अर्थावग्रह। वस्तु का अस्पष्ट ग्रहण व्यंजनावग्रह है और स्पष्ट ग्रहण अर्थावग्रह है। व्यंजनावग्रह स्पर्शन, रचना, घ्राण और श्रोत्र इंद्रियों से होता है। वे इन्द्रियाँ विषय से सम्बद्ध होकर ही उमे जानती हैं। अर्थावग्रह जैसे पाँचों इन्द्रियों और मन से होता है पर विशेषतः चक्षु और मन अप्राप्त अर्थ को ग्रहण करते हैं। वीरसेन ने दो अन्य नाम सुझाये हैं—विशदावग्रह और अविशदावग्रह। विशदावग्रह निर्णयात्मक होता है और वह ईहादि ज्ञान की उत्पत्ति में कारण बनता है। अविशदावग्रह में भाषादि विशेषों का ग्रहण नहीं हो पाता, पुरुष मात्र का ग्रहण होता है।^३ यहाँ अकलंक आदि आचार्यों ने अवग्रह को निर्णयात्मक ही माना है। दर्शन और अवग्रह के स्वरूप के विषय में भी इमी प्रकार आचार्यों की मान्यताओं में मतभेद है जिन्हें हम यहाँ चर्चा का विषय नहीं बना रहे हैं।

'यह मनुष्य है' ऐसा जानने के बाद उसकी भाषादि विशेषताओं के कारण यह संदेह होता है 'यह पुरुष दक्षिणी है या पश्चिमी', इस प्रकार के संशय को दूर करते हुए 'ईहा' ज्ञान की उत्पत्ति होती है। उसमें निर्णय की ओर झुकाव होता है। यह ज्ञान जितने विशेषों को जानता है, उतना वह निश्चयात्मक है। अतः इसे संशयात्मक नहीं कह सकते। 'यह मनुष्य दक्षिणी होना चाहिए' इस

१. सर्वाथसिद्धि, १.११।

२. लघीयस्त्रय कारिका, ३।

३. धवला, ९, पृ० १४४-१४५।

प्रकार सद्भूत पदार्थ की ओर झुकता हुआ ज्ञान 'ईहा' है। 'ईहा' ज्ञान के बाद आत्मा मे ग्रहण-शक्ति का इतना विकास हो जाता है कि वह भाषा आदि विशेषताओं द्वारा यह यथार्थ ज्ञान कर लेता है कि 'यह मनुष्य दक्षिणी ही है'। इसी ज्ञान को 'अवाय' या 'अपाय' कहा जाता है। इसके बाद अवाय द्वारा गृहीत पदार्थ को संस्कार के रूप मे धारण कर लेना ताकि कालान्तर में उसकी स्मृति हो सके, धारणा है। पदार्थ ज्ञान का यही क्रम है। ज्ञात वस्तु के ज्ञान में यह क्रम बड़ी द्रुत गति से चलता है।

चित्तवीथि

चित्त परम्परा को चित्तवीथि कहते हैं।^१ चित्त को विभिन्न स्थितियों से परिचित होने का यह सुन्दर साधन है। बौद्ध दर्शन मे पदार्थों को छः भागों में विभाजित किया गया है—चक्षु, श्रोत्र, घ्राण, जिह्वा, स्पर्श (काय) और मन। इस प्रकार यहाँ पदार्थ-ज्ञान को प्रक्रिया छः प्रकार से मानी जाती है—चक्षुद्वारवीथि, श्रोत्रद्वारवीथि, घ्राणद्वारवीथि, जिह्वाद्वारवीथि, कायद्वारवीथि एवं मनोद्वारवीथि। प्रथम पाँच वीथियाँ बाह्यालम्बन को लेकर प्रवृत्त होती है। ये बाह्यालम्बन चार प्रकार के है—अतिमहद्, महद्, परोत्त (अल्पसूक्ष्म) और अतिपरोत्त। आलम्बन के अभिनिपात से लेकर उसके निरोध तक होने वाले चित्तक्षणों को गणना के आधार पर ये नाम दिये गये है।^२

इन वीथियों को अभिधर्म मे दा भागों मे विभाजित किया गया है—पंचद्वारवीथि और मनोद्वारवीथि। दोनों का पदार्थज्ञान प्रक्रिया मे उपयोग होता है। पंचद्वारवीथि में पाँच इन्द्रियों से यह क्रिया हांती है। यह कोई परिचित मनुष्य है और अमुक नाम का है; ऐसा ज्ञान होने के पूर्व निम्नलिखित मानसिक और इन्द्रियगत क्रियायें होती हैं—

१. भवंग— चक्षु इन्द्रिय के क्षेत्र मे रूपालम्बन के आने के एक क्षण पूर्व की मानसिक दशा। इसमे मन प्रवाह रहित होता है। इसे अतीत अभंग भी कहते हैं।
२. भवंग चलन—इन्द्रिय पथ मे विषय के आते ही मन प्रकम्पित हो उठता है।
३. भवंग विच्छेद—मन का पूर्व प्रवाह समाप्त हो जाता है, उपस्थिति आलम्बन के कारण।
४. पंच द्वारावज्जन—इसके बाद चित्त प्रवाह आलम्बन की ओर अभिमुख होता है और पाँचों इन्द्रियाँ उसे ग्रहण करने के लिए सजग हो उठती है।
५. चक्षुविज्ञान—चक्षु के क्षेत्र मे रूपालम्बन के आने पर चक्षु इन्द्रिय अपना कार्य करने लगती है। इस कार्य मे चक्षु द्वारा रूप का स्पर्शरिक्त दर्शन मात्र चक्षु विज्ञान कहलाता है।
६. सम्परिच्छेद—चक्षु विज्ञान के बाद मन उस विषय को ग्रहण करने के लिए प्रवृत्त होता है। इस स्थिति मे 'यह कुछ है' इतना मात्र वह जान पाता है।
७. सन्तीरण— पूर्व दृष्ट विषय के वर्ण, आकार, प्रकार आदि के विषय में सम्यक् विचार करना।
८. बोद्धपन— इस अवस्था मे मन उस पदार्थ का निर्धारण कर लेता है। मन की यह विनिश्चयात्मक प्रवृत्ति है।

१. अ. सं. प. बी, पृ० १२१।

२. अ. सं. विभा. पृ. १०५।

९. **अवन—** शीघ्रता के साथ गमन को जवन कहते हैं। इस अवस्था में मन का ज्ञात आलम्बन के साथ ग्रहण-त्याग के रूप में सीधा परिभोगात्मक संबंध हो जाता है।

१०. **तदारमण—** इस अवस्था में मन आलम्बन के विषय में अपनी अनुभूतियाँ अंकित करता है। इसके बाद भवंगपात हो जाता है अर्थात् तद्विषयगत वीथि का अवरोध हो जाता है।

इन दश अवस्थाओं के व्यतीत होने के बाद ही इन्द्रिय और मन आलम्बन को जान पाते हैं। मनोद्वारवीथि में दो प्रकार के आलम्बन होते हैं—विभूत (स्पष्ट) और अविभूत (अस्पष्ट) चित्त की शक्ति की अपेक्षा से आलम्बन के इन दो भेदों का अभिधान हुआ है। चित्त यदि निर्मल होता है, समाधि की प्रबलता से तो आलम्बन उसमें विभूत रूप से प्रतिबिम्बित हो उठता है और यदि चित्त समाधि की दुर्बलता से निर्मल नहीं हुआ तो आलम्बन उसमें अस्पष्ट बना रहता है।

आलम्बन और विषय प्रवृत्ति समानार्थक है। इन्द्रियाँ और रूप के साथ ही आलोक और मनसिद्धार, इन चार प्रकार के प्रत्ययों के होने पर ही चक्षुर्विज्ञान की उत्पत्ति होती है। इसी संदर्भ में प्रत्येक चित्त की उत्पाद, स्थिति और भग य तीन अवस्थाएँ बनायी गई हैं। इन तीनों अवस्थाओं के सम्मिलित रूप को क्षुद्र-क्षण या एकचित्त क्षण कहते हैं। इस एकचित्त क्षण में उत्पाद-स्थिति भग इतनी शीघ्रता से प्रवृत्त होते हैं कि एक अच्छरा (चुटकी बजाने या पलक झपने जितना काल) में ये लाखों-करोड़ों बार उत्पन्न होकर निरुद्ध हो जाते हैं। इस प्रकार के १७ चित्तक्षणों का काल रूप-धर्म की आयु है। अर्थात् नामधर्म और रूपधर्म समान रूप से अनित्य और संस्कृत होने पर भी नाम-धर्मों की आयु अल्प और रूपधर्मों की आयु दीर्घ होती है। इस अन्तर का कारण यह है कि नाम-रूप धर्मों में महाभूत प्रधान होते हैं जो स्वभावतः गुरु हैं।

सम्बद्ध द्वार में होने वाले घट्टन को ही 'अभिनिपात' कहा जाता है। रूपालम्बन का चक्षु-प्रसाद से सघट्टन होने पर 'मनोद्वार' नामक भवगचित्त (हृदय) में उम आलम्बन का प्रादुर्भाव हो जाता है। चित्त का प्रादुर्भाव भी वस्तु, आलम्बन एव मनसिकार आदि संबद्ध कारणों के निनिपात होने पर स्वतः हो जाता है। बौद्धधर्म में चित्त के साथ ही 'मनोविज्ञान धातु' का भी आस्थान हुआ है जिसे अन्य चित्तों की अपेक्षा विशेष रूप से जानने वाली धातु माना गया है।

इस प्रकार चक्षुगत विषय विज्ञान प्रक्रिया में चक्षुर्वस्तु, हृदयवस्तु, चक्षुर्द्वार, हृपालम्बन, चक्षुर्विज्ञान तथा चक्षुर्द्वार के साथ अतिमहद् आदि चतुर्विध विषय-प्रवृत्ति काम करती है। श्रोत्र-द्वारवीथि आदि में भी इसी प्रकार का क्रम होता है।

गुलना

उपर्युक्त दश अवस्थाओं में भवंग से भवंगविच्छेद तक की क्रियाएँ वीथि के पूर्वकृत्य हैं। अतः उन्हीं चित्त नहीं कहा गया। चित्त की क्रिया पञ्चद्वारावज्जन से प्रारम्भ होती है और संपटिच्छन्न अवस्था तक मात्र यही जाना जाता है कि 'उपस्थित विषय कुछ है'। जैनदर्शन में इसी को अवग्रह कहा जाता है। इसी प्रकार चक्षुर्विज्ञान व्यंजनावग्रह का नामान्तर है जिसमें दर्शन निर्विकल्पात्मक रहता है और सपटिच्छन्न को अर्थावग्रह कहा जा सकता है जिसमें वस्तु विशेष का स्वरूप स्पष्ट हो जाता है। इसी रूप में सन्तीरण को ईहा का, बोटुपन को अगाय का और जवन तथा तदारमण को धारणा का नामान्तर माना जा सकता है।

१-३. भवंग से भवंग विच्छेद तक—वीथि के पूर्व कृत्य है अतः वे चित्त नहीं ।

४. पंचद्वारावज्जन	= दर्शन	}	अवग्रह
५. चक्षुर्विज्ञान	= व्यंजनावग्रह		
६. सम्पटिच्छन्न	= अथावग्रह	}	ईहा
७. सन्तीरण	=		
८. वट्टपन	=	}	अवाय
९. जवन	=		
१०. तदारमण	}		धारणा

जैनदर्शन प्रारम्भ से ही चक्षु और मन को अप्राप्यकारी मानता आ रहा है और शेष इन्द्रियों को प्राप्यकारी । परन्तु बौद्ध दर्शन इस विषय में एक मत नहीं । स्थविरवादी अभिषर्म्म दर्शन सभी इन्द्रियों को प्राप्यकारी मानता-सा दिखाई देता है पर उत्तरवादी दर्शनों में इसके संबंध में मतभेद हो गया । सौत्रान्तिक और वैभाषिक जैनदर्शन के समान चक्षु को अप्राप्यकारी मानते हैं, विज्ञानवादी उसे चक्षुर्विज्ञान का कार्य स्वीकार करते हैं और शून्यवादी चक्षु, श्रोत्र और मन, सभी को अप्राप्यकारी बताकर उनका प्रतिषेध कर देते हैं ।

विज्ञानवादी के अनुसार देखने का कार्य वक्षु नहीं, चक्षुर्विज्ञान करता है पर वैभाषिक उसे अप्राप्यकारी ही मानते हैं । सौत्रान्तिक 'निर्व्यापार' की बात करते हैं । शून्यवादी आर्यदेव चार महाभूतों और चार उपादान भूतों से उत्पन्न होने वाला घट-चक्षु द्वारा संपूर्णतः दिखाई नहीं देता । इतना ही नहीं, उन्होंने तो चक्षुरादिक इन्द्रियों की सत्ता को ही अस्वीकार कर दिया, विज्ञान की असम्भवनीयता बताते हुए और आगे चक्षु को अप्राप्यकारी सिद्ध करने में लगभग वही सब तर्क प्रस्तुत किये जो जैन दर्शन करता है ।^१

समूचा बौद्ध दर्शन श्रोत्र को भी अप्राप्यकारी कहता है और उसके पीछे उसका तर्क यह है कि वह दूरवर्ती शब्द को सुन लेता है, परन्तु जैन-दर्शन एक मत से श्रोत्र को प्राप्यकारी कहता है । उसके अनुसार श्रोत्र दूर से शब्द नहीं सुनता, बल्कि वह तो नाक की तरह अपने देश में आये हुए शब्द पुद्गलो को सुनता है । शब्द बगणायें कान के भीतर ही पहुँचकर सुनाई देती हैं । यदि कान दूरवर्ती शब्द को सुनता तो उसे कान में प्रविष्ट मच्छर का भिर्नाभिनाना नहीं सुनाई देना चाहिए क्योंकि कोई भी इन्द्रिय अतिनिकटवर्ती या दूरवर्ती दोनों प्रकार के पदार्थ को नहीं जान सकती ।^२

जैनदर्शन मन को भी अप्राप्यकारी मानता है । पर बौद्धदर्शन उसे स्वीकार नहीं करता । जैनदर्शन में मन को अनिन्द्रिय और अन्तःकरण भी कहा गया है । वह सूक्ष्म और इन्द्रियों के समान नियत देश में अवस्थित नहीं । वह तो आत्मप्रदेश के रूप में सर्वत्र शरीर में अवस्थित रहता है । हृदयस्थान में भाठ पाखुड़ी के कमल के आकार वाला है । यह द्रव्य मन है । संकल्प-विकल्पात्मक रूप ज्ञान भाव मन है ।

१. अभिषर्म्मकोष, गाथा ४२-४३

२. चतुःशतकम्, ३१३-३१४

३. तत्त्वार्थराजवार्तिक, १.१९

बौद्धधर्म में मन के लिए चित्त और विज्ञान जैसे शब्दों का प्रयोग हुआ है। उसे बहुत कुछ आत्मा का स्थान दिया गया है। चिन्तन गुण से विशिष्ट जो भाग है वही चित्त है^१। चित्त की विविध प्रवृत्तियों को चैतसिक कहा जाता है। वेदना, सज्ञा, संस्कार और विज्ञान भी चैतसिक कहलाते हैं। इन चारों को 'नाम' की संज्ञा दी गई है। इसके अतिरिक्त एक 'रूप' नामक जड़ पदार्थ भी है। इन नाम और रूप के संयोग से सत्त्व की संरचना होती है।

जैनदर्शन में जिसे द्रव्यमन कहा है—बौद्धदर्शन में उसी को हृदयवस्तु कहा है। वस्तु का अर्थ आश्रय है। पञ्चद्वारावज्जन और सम्पटिच्छन्न नामक मनोधातुयें हृदय का आश्रय लेकर ही प्रवृत्त होती हैं। मनोविज्ञानधातु का भी आश्रय हृदय वस्तु ही है। भेद यह है कि जैनदर्शन मन को पौद्गलिक मानता है पर बौद्धदर्शन उसे पौद्गलिक स्वीकार नहीं करता।

स्पर्शन इन्द्रिय सर्व शरीर व्यापी है। प्रसाद रूप गुणधर्म और सभी संसारी जीवों के होती है। स्पर्श उमका विषय है। बौद्धदर्शन में इन्द्रियों को चैतसिक के अन्तर्गत रखा गया है। चार महाभूतों के आश्रय से उनकी उत्पत्ति मानी गई है। जैनधर्म में नामकर्म उनकी उत्पत्ति में कारण बताया गया है।

जिह्वा को बौद्धदर्शन में सनिदर्शन एवं सप्रतिघ प्रसाद रूप कहा गया है। बुद्धघोष ने इसे कमलदल आकार के प्रदेश में स्थित बताया है^२ और मूलाचार में अर्धचन्द्राकार अथवा खुरपा के समान माना है।

घ्राण चातुर्मुहामृतज, प्रसाद रूप, गुणमात्र, अनिदर्शन तथा सप्रतिघ है। बुद्धघोष ने इसे घ्राण बिबर के भीतर बकरो के खुर की बनावट का माना है तथा शिवायं ने अतिमुकक पुष्प जैसा कहा है।^३ इसी प्रकार बुद्धघोष ने क्रमशः चक्षु और श्रोत्र को ऊका के शिर बराबर तथा अंगुलि-वेष्टन की आकृतिवाला और शिवायं ने मसूर और जौ की नली जैसा बताया है।

इस प्रकार मतिज्ञान और चित्तवीथि के बीच यह संभाव्य तुलना का एक चित्र हमने प्रस्तुत किया है। चित्तवीथि के अवनानियमों की तुलना जैनधर्म के क्षिप्रग्राहित्व के साथ की जा सकती है। विषय-विज्ञान प्रक्रिया में बौद्धधर्म छोटी-छोटी अवस्थाओं का चित्रण करता है पर जैनधर्म उनको चार अवस्थाओं में ही समाहित कर देता है। दोनों दर्शनों में इस प्रकार की तुलना के लिए अनेक विषय हैं जिन पर विचार किया जाना चाहिए। जैनधर्म के कर्मग्रन्थ बौद्धधर्म के अभिधर्म-पिटक से पूर्वतर हैं। अतः बहुत कुछ संभावना यही है कि जैनधर्म का प्रभाव बौद्धधर्म के अभिधर्म-पिटक पर रहा होगा।

अवधिज्ञान और मनःपर्ययज्ञान

जैनधर्म के अवधिज्ञान और मनःपर्ययज्ञान को अभिज्ञाओं में खोजा जा सकता है। समाधि-प्राप्त्य के कारण शक्ति तीव्र हो जाने से विशेष रूप से जानने वाला रूपावचरपञ्चम ध्यानगत ज्ञान

१. चेतना हं भिषखवे कम्मं वदामि, अ. नि. ३, पृ. ४१५

२. विसुद्धिमग्ग, पृ. ३११

३. विसुद्धिमग्ग, पृ. ३११.

४. वही, पृ. ३११ : मूलाचार, १०९१.

ही 'अभिज्ञा' है। इस अवस्था में पारमिताओं की प्राप्ति कर ली जाती है। इससे निम्न प्रकार के ज्ञान उत्पन्न होते हैं—

१. इन्द्रियविषय—अनेक प्रकार की ऋद्धियों से सम्पन्न ज्ञान। बौद्ध साहित्य में विशेषतः १० प्रकार की ऋद्धियों का उल्लेख मिलता है। १. अधिष्ठान ऋद्धि (एक होकर भी अनेक होना)

२. विकुर्वाण ऋद्धि—(नाना रूपों को धारण करना)

३. मनोभय ऋद्धि—(काय के भीतर उसी तरह का दूसरा रूप धारण करना) आदि

४. दिव्य श्रोत्र—(देव भूमि में होने वाले श्रोत्र को सुनना)

५. परचित्त विज्ञान—(दूसरे के चित्तों को जानना)

६. पुष्पेनिवासानुस्मृति (पूर्व भवों का ज्ञान होना)

७. दिव्य चक्षु—(ध्युति-उत्पाद-ज्ञान)

८. आश्वक्षयज्ञान - अहंत्वं मार्गज्ञान,

इनमें विकुर्वाण ऋद्धि और मनोभय ऋद्धि ऋमश. वैक्यिक और आहारक शरीर जैसे हैं। परचित्तविज्ञान मन.पर्याय ज्ञान से पुष्पेनिवासानुस्मृति से जातिस्मरण और दिव्यचक्षु से अवधि-ज्ञान की समानता देखी जा सकती है।

केवलज्ञान और सर्वज्ञता

आश्वक्षयज्ञान केवलज्ञान से मिलता-जुलता ज्ञान है। कमर्षियों के क्षय हो जाने पर पूर्णज्ञान की प्राप्ति होती है। यह अभिज्ञा लोकोत्तर मानी गई है। प्रथम पाँच अभिज्ञायें लौकिक मानी जाती हैं। साधक परम विशुद्धि को प्राप्त करने के बाद ही इस अवस्था तक पहुँचता है। दिव्यचक्षु प्राप्त हो जाने पर यह अवस्था मिलती है।

सर्वज्ञता और केवलज्ञान में कोई अन्तर नहीं। पर यहाँ बुद्ध की सर्वज्ञता और अन्य की सर्वज्ञता के बीच अन्तर दिखाई देता है। बुद्धेतर साधकों के ज्ञान का आलम्बन एकदेश रहता है जबकि बुद्ध का ज्ञान सर्वविध आलम्बन लिये रहता है। इस ज्ञान को "सम्बन्धुतज्ञान" कहा गया है (यह ज्ञान बुद्ध के सिवा और किसी में नहीं रहता)।^१

बौद्धधर्म में बुद्ध ने प्रारम्भ में स्वयं को सर्वज्ञ कहना-कहलाना उचित नहीं समझा पर वे अपने आपको 'त्रैविद्य' कहा करते थे (इसी का विकास उत्तर काल में धर्मज्ञ और तदनन्तर सर्वज्ञ की मान्यता के रूप में प्रतिष्ठित हुआ)। बौद्ध धर्म सर्वज्ञता के इस विकासात्मक इतिहास को मैं अन्यत्र प्रस्तुत कर चुका हूँ।^२

बौद्धदर्शन का मन्तव्य है कि भगवान् बुद्ध का ज्ञान सर्वार्थविषयक नहीं अपितु हेयोपादेय तत्त्व विषयक है। संसारी के सर्वार्थविषयक ज्ञान न तो संभव है और न ही उसकी आवश्यकता है। अन्यथा उसके सर्वज्ञ होने का प्रसंग उपस्थित हो जायेगा। निर्भयसार्थी को सर्वज्ञ होने का प्रयोजन

१. अभिषम्भस्यसंगह, ३.५८

२. Jainism is Buddhist Literature, P. 278-288.

क्या ? उन्हें तो हेयोपादेय ज्ञान होना चाहिए। कीटसंख्या परिज्ञान आदि की उपयोगिता मानी जाय तो अभ्यास से तथागत के अनुष्ठेय वस्तु का साक्षात्करण पर भी विचार किया जा सकता है।

तस्मादनुष्ठेयगतं ज्ञानमस्य विचार्यताम् ।
कीटसंख्या परिज्ञानं तस्य नः क्वोपयुज्यते ॥^१

परन्तु जैन कहते हैं—तथागत के अनुष्ठेय वस्तु के साक्षात्करण में प्रत्यक्ष-अनुमान आदि प्रमाण अर्थ सिद्ध होते हैं। यदि इसमें प्रत्यक्ष प्रमाण माना जाय तो अनुष्ठान व्यर्थ सिद्ध हो जाता है क्योंकि प्रमाण विषय का साक्षात्कार करना ही अनुष्ठान का प्रयोजन है और जब प्रत्यक्ष है ही तो साक्षात्करणत्व में अनुष्ठान का क्या प्रयोजन ? अनुमान इसलिए नहीं कि प्रतिबन्धग्रहण के बिना अनुष्ठान दर्शन संभव नहीं।^२

चतुरार्यसत्य का ज्ञाता होने से बुद्ध भी 'अशेषवादो' कहे जा सकते हैं—

हेयोपादेयतत्त्वस्य साभ्युपायस्य वेदकः ।

यः प्रमाणमसाविष्टो न तु सर्वस्य वेदकः ॥^३

जैनाचार्य पुनः उत्तर दैते हुए कहते हैं कि कीटसंख्यापरिज्ञान चतुसत्य के व्याकरण में उपयोगी है। यदि उसे न माना जाय तो चतुसत्य का उपदेश ही असंभव हो जायगा। कूप को देखे बिना कूप में जल नहीं है, यह कैसे कहा जा सकता है। यदि कीटसंख्यापरिज्ञान को उपयोगी नहीं मानते तो त्रिदशसंख्यापरिज्ञान की भी क्या आवश्यकता ?^४ कोटादि चैननवर्ग का ज्ञान पुरुषार्थकर है। अन्यथा बुद्ध को जगत् हितैषी कैसे कहा जायगा।^५ पुरुषार्थकर यदि न माना जाय तो उपदेश व्यर्थ हो जायगा निरवशेष ज्ञान न होने से।

अनुमान के अभ्यास से तत्त्वदर्शन नहीं हो सकता अन्यथा रसादि के अभ्यास से अन्धा भी रूपदर्शन कर सकेगा और फिर अनुमान को ही मानते हैं तो कषादि में सर्वज्ञता क्यों नहीं मानी जा सकती।^६ इसलिए "प्रमाण नापर" कथन ठीक नहीं।

इस प्रकार धर्मज्ञ ही नहीं बल्कि सर्वज्ञ की सिद्धि अपरिहार्य है।

शक्ति कल्पना

वस्तु के सामर्थ्य को शक्ति कहा जाता है। यह सामर्थ्य क्या-कैसे है, यह मतभेद का विषय है। कार्यकारण को व्यवस्था में शक्ति को कल्पना निहित है। अद्वैतवादी कार्यकारण को सावृतिक सत्य मानते हैं और बाह्यार्थवादो उसे पारमार्थिक सत्य कहते हैं। माध्यमिक संप्रदाय पदार्थों को निःस्वभाव मानता है इसलिए वहाँ कार्यकारणभाव का प्रश्न ही नहीं उठता। कार्यकारणभाव की

१. प्रमाणवार्तिक, २३।

२. न्यायविनिश्चयविवरण, भाग १, पृ० १०।

३. प्रमाणवार्तिक, १३४।

४. न्यायविनिश्चयविवरण, भाग १, पृ० १८, कारिका ४८-५२।

५. प्रमाणसमुच्चय, १.१।

६. न्यायविनिश्चयविवरण, भाग १, कारिका ८८-९१।

पूति अनादिकालीन अविद्या वासना से चला लिया जाता है। यही वासना संसार के वैचित्र्य का कारण है।

जैन दर्शन में शीमांसकों के समान द्रव्य में एक अतीन्द्रिय शक्ति का समर्पण किया गया है। इस शक्ति की तुलना हम अर्थ पर्याय से कर सकते हैं। अर्थपर्याय पदार्थ की वह सूक्ष्म पर्याय है जो हमारी इन्द्रियों का विषय नहीं हो पाता। व्यञ्जनपर्याय पदार्थ की स्थूल पर्याय है जिसे इन्द्रियां अपना विषय बना लेती हैं। अर्थपर्याय पदार्थ की अनन्त शक्ति का प्रतीक है। इसी के बल पर वह अनेक कार्य करने में समर्थ होता है।^१ व्यञ्जनपर्याय ही अर्थपर्याय नहीं हो सकते क्योंकि उनका स्वरूप तो प्रत्यक्ष है। परन्तु अर्थपर्याय का बोध तो किसी कार्य को देखकर ही अनुमान से होता है।^२

परमाणुवाद

परमाणुवाद पर सृष्टि-प्रक्रिया आधारित है। जैनधर्म का परमाणुवाद और अनिरुद्धाचार्य का रूपकलाप ममानार्थक प्रतीत होता है। जैनदर्शन के अनुसार परमाणु अत्यन्त तीक्ष्ण शस्त्र से नहीं छेदा-भेदा जा सकता है और न जल-अग्नि आदि द्वारा जलाया जा सकता है।^३ वह एक प्रदेशी है, शून्य नहीं। परमाणु दो प्रकार का है—कारणरूप और कार्यरूप। शरीर, इन्द्रिय, महाभूत आदि स्कन्ध रूप कार्यों से परमाणु का अस्तित्व सिद्ध होता है। उसके अभाव में स्कन्ध रूप कार्य ही ही नहीं स्रजता।^४ वस्तुतः परमाणु स्कन्ध ही पुद्गल है। स्कन्धों की उत्पत्ति, भेद, संघात तथा भेद-संघात से होती है।

बौद्ध दर्शन में परमाणुवाद की कल्पना अभिधम्मत्थसंगहो में अधिक स्पष्ट हो सकी। वहाँ अवयव धर्मों के समूह को रूपकलाप कहा गया है। रूपों की उत्पत्ति अन्योन्य सापेक्ष होती है। यही स्कन्ध है। एक कलाप में कम से कम आठ या इससे भी अधिक रूप होते हैं तथापि एक रूप कलाप में उत्पाद, स्थिति और भंग एक ही होता है।

सर्वास्तित्वादियों का संघात, अनिरुद्ध का कलाप तथा जैनाचार्यों का स्कन्ध-संघात समानार्थक है। सर्वास्तित्वादियों ने परमाणु के १४ प्रकार बताये हैं—पाँच विज्ञानेन्द्रिय, पाँच विषय तथा चार महाभूत। वसुबंधु की परमाणु की व्याख्या जैनधर्म के परमाणु से अधिक समीप है। उनका उत्पाद चार महाभूत और रूप रस गंध और स्पृष्टव्य इन आठ द्रव्यों के साथ होता है। वह अविभागी तथा अस्पृशी है। आर्यदेव ने भी परमाणु का लक्षण हेतुत्व, परिमाण्डल्य और अप्रदेशत्व माना है। उसे अनित्य भी कहा है।^५ यह इस सिद्धान्त के विकास का परिणाम है। आर्यदेव के पूर्व नागार्जुन ने उसकी सत्ता को अस्वीकृत किया था। इतना ही नहीं, उसके उपादानोपादेयभाव का भी निराकरण

१. प्रपेयकमलमार्तण्ड, पृ० ५१०।

२. स्याद्वादरत्नाकर, पृ० ३०५-६, अष्टसहस्री, १८३।

३. तिलोयपण्णत्ती, १.९६।

४. राजवार्तिक, ५.२५.१४.१५।

५. वस्तुःशतकम्, २।३-२१९।

किया ।^१ दिहनाग, आर्यदेव, धर्मकीर्ति आदि सभी बौद्धाचार्यों ने परमाणुवाद के विरोध में समान तर्क प्रस्तुत किये हैं ।

द्रव्य स्थूल अवयवी का निषेध करके उसकी सत्ता-प्रतीति में अविद्या-वासना को मूल कारण माना । परमाणुवादी सौत्रान्तिक वैभाषिकों ने स्थूल पदार्थ को परमाणुपुञ्ज मात्र माना । इस संदर्भ में बौद्धों में तीन मत उपलब्ध हैं । १. प्राचीन बौद्धों के अनुसार परमाणुओं का परस्पर संयोग होता है और दोष दोनों इस प्रकार के संयोग को स्वीकार नहीं करते ।^२

जैनधर्म परमाणु के विषय में भेदाभेदवादी है । अन्तर यह है कि बौद्धधर्म परमाणुपुञ्ज से अतिरिक्त स्कन्ध की स्वतंत्र सत्ता को नहीं मानते जबकि जैनों के मत में पुद्गल द्रव्य अणु-स्कन्ध रूप है । अवयव-अवयवी में कथंचित् तादात्म्य है ।

सौत्रांतिक बौद्धधर्म में वस्तु को क्षणिक मानकर क्षणभंगुरवाद की स्थापना की गई है । जैनधर्म भी क्षणभंगुरवाद को स्वीकार करता है पर वस्तु का वह निरन्वय विनाश नहीं मानता । अन्यथा अर्थक्रिया का अभाव हो जायगा और अर्थक्रिया का अभाव हो जाने पर वस्तु-सत् की सिद्धि ही नहीं होगी ।^३ क्षणभंगुरता की यह चरम स्थिति स्थविरवाद में नहीं मिलती । आचार्य अनिश्रद्ध ने रूप की आयु ५१ क्षण की बताई है ।

सर्वास्तिवाद में तो नाम और रूप, दोनों को पारमार्थिक माना है और यह स्पष्ट किया है कि सभी वस्तुओं का त्रैकालिक अस्तित्व है । जैनधर्म की दृष्टि से यह मत सही है क्योंकि यह मूल तत्त्व को नित्य मानता है । सर्वास्तिवाद का परमाणु समुदायवाद जैनदर्शन के द्रव्य-पर्यायवाद से समानता रखता है ।

बौद्धधर्म में जिसे पारमार्थिक भूततथतावाद कहा है, जैनधर्म में वह 'सत्' माना जा सकता है । जैनों का निश्चयक नय की दृष्टि से आत्मा है वह । भूततथता के सांवृतिकस्वरूप पर दृष्टिपात करते हुए वस्तु के व्यावहारिक स्वरूप पर समानता की दृष्टि से ध्यान केन्द्रित हो जाता है । अन्तर यह है कि भूततथता जैसा एक मात्र परम तत्त्व निश्चय-व्यवहार नय रूप आत्मा जैनधर्म में नहीं । जीव (आत्मा) के अतिरिक्त अजीव तत्त्व भी जैनधर्म में वर्णित है ।

प्रमाण के भेद

बौद्धधर्म प्रमाण के दो ही भेद मानता है—प्रत्यक्ष और अनुमान । जैनधर्म में मूल संख्या तो वही रही, नाम में अन्तर पड़ा । यहाँ प्रमाण के दो भेद माने गये—प्रत्यक्ष और परोक्ष । प्रत्यक्ष के लक्षण में समय-समय पर विकास होता रहा । परोक्ष के अन्तर्गत स्मृति, प्रत्यभिज्ञान, तर्क, अनुमान और आगम को रखा गया ।

इन सब के विषय में मैंने "जैनदर्शन और संस्कृति का इतिहास" तथा "बौद्ध संस्कृति का इतिहास" नामक पुस्तकों में लिखा है । अतः उनको यहाँ दुहराना आवश्यक नहीं ।

१. माध्यमिक कारिका, ४, १, ५. ६; १०. १५ ।

२. तत्त्वसंग्रह पञ्जिका, पृ. ५५६ ।

३. क्षणभंगवाद का खण्डन हर जैन दार्शनिक ने किया है ।

नयवाद और अनेकान्तवाद

नयवाद और अनेकान्तवाद के इतिहास आदि को भी हम उपर्युक्त पुस्तकों में स्पष्ट कर चुके हैं। अतः यहाँ उसे भी नहीं प्रस्तुत करते। मात्र इतना कहना चाहते हैं कि जैन-बौद्धधर्म ने इन दोनों सिद्धान्तों को प्रारम्भ से ही अपनाया है। दोनों धर्मों के आगमों और उत्तरकालीन ग्रंथों में इनका उपयोग दार्शनिकों ने भलीभाँति किया है। इतना अवश्य है कि जैन दार्शनिकों ने इसे अपनी मूल भित्ति मान ली जबकि बौद्ध दार्शनिक इसमें पीछे रहे।

बौद्धधर्म में तत्त्व का विचार दो दृष्टियों से किया गया है—परमार्थ और प्रज्ञप्त्यर्थ। परमार्थ तत्त्व को अविपरीत तथा मूल स्वभाव माना गया है और प्रज्ञप्त्यर्थ वस्तु का व्यावहारिक रूप है जिसे साधारण व्यक्ति अपने ज्ञान का विषय बनाते हैं। इनको क्रमशः पारमार्थिक और सांवृतिक भी कहा गया है।^१ जैनदर्शन का द्रव्याधिक और पर्यायाधिक अथवा निश्चयनय और व्यवहारनय अथवा पारमार्थिक और व्यावहारिक नय लगभग समान हैं। नयों की भेद दृष्टि जैनों की अपनी है। यह बौद्धधर्म में नहीं दिखती।

अनेकान्तवाद भी बौद्धधर्म में मिलता है। विभज्यवाद और चतुष्कोटिक सत्य इसी के नामान्तर हैं। अन्तर यह है कि उत्तरकाल में बौद्धाचार्यों ने विभज्यवाद की मूल भावना छोड़ दी और वे एकान्तवाद की ओर अधिक झुकते गये। जबकि जैन दार्शनिकों ने इसे अपने सिद्धान्त का आधार बनाया। इसलिए जैन साहित्य में इस पर चिन्तन भी बहुत हुआ।^२ बौद्धधर्म का मध्यममार्ग मूलतः आचार विषयक था। उसी का आगे विकास हुआ। जैनधर्म ने अनेकान्तवाद का प्रयोग आचार और विचार, दोनों क्षेत्रों में किया।

विभज्यवाद और अनेकान्तवाद

सृष्टि का हर सर्जक तत्त्व भिन्न है और वह अपने विविध रूपों को समाहित किये हुए हैं। प्रेक्षक और चिन्तक उन रूपों में से कुछ रूपों को देख-समझ लेता है और कुछ अनबुझी पहेली से अदृश्य और अचिन्तित बने रहते हैं। हर युग में दार्शनिकों ने इस विश्वसत्य को समझा है और उसे अपने दृष्टिकोण से उपस्थित करने का प्रयत्न किया है। इसी दृष्टिकोण को बुद्ध ने विभज्यवाद कहा और महावीर ने अनेकान्तवाद।

प्रत्येक वस्तु अनन्तधर्मात्मक है। न वह सर्वथा सत् ही है और न वह सर्वथा असत् ही है। न वह सर्वथा नित्य ही है और न वह सर्वथा अनित्य ही है। किन्तु किसी अपेक्षा से वस्तु सत् है तो किसी अपेक्षा से वस्तु असत् है, किसी अपेक्षा से नित्य है तो किसी अपेक्षा से अनित्य है। अतः सर्वथा सत्, सर्वथा असत्, सर्वथा नित्य, सर्वथा अनित्य आदि प्रकार के एकान्तों का निरसन करके वस्तु का कथञ्चित् नित्य, कथञ्चित् अनित्य इत्यादि रूप होना अनेकान्त है और अनेकान्तात्मक

१. अभिधम्मवत्त संगहो, १. २ : मिलिन्द प्रश्न और उसके पूर्व संयुक्त निकाय आदि ग्रन्थों में भी इसका वर्णन मिलता है।

२. विस्तार के लिए देखिये, लेखक की पुस्तक—जैनदर्शन और संस्कृति का इतिहास, पृ २२१-२५०; विभज्यवाद और अनेकान्तवाद, तुलसीप्रज्ञा, १९७५।

वस्तु के कथन करने का नाम स्याद्वाद है। ये दोनों वाद वस्तु के अनन्तधर्मात्मक स्वरूप का प्रतिपादन मुख्य-गौण भाव से करते हैं। ये दोनों शब्द समानार्थक हैं, फिर भी भेद यह है कि अनेकान्तवाद ज्ञानरूप है और स्याद्वाद वचनरूप। दोनों एक दूसरे के परिपूरक हैं।

विभज्जवाद का तात्पर्य है—वस्तु तत्त्व को विभक्त करके प्रस्तुत करना। भगवान् बुद्ध ने विवादग्रस्त प्रश्नों का समाधान इसी के माध्यम से किया था। शुभ माणवक ने बुद्ध से प्रश्न किया—क्या गृहस्थ ही न्यायकुशल धर्म (निर्वाण) का आराधक होता है, प्रव्रजित संन्यासी नहीं? बुद्ध ने कहा—मैं यहाँ विभज्जवादी हूँ, एकंशवादी नहीं। गृही के लिए भी और प्रव्रजित के लिए भी मैं मिथ्या-प्रतिपत्ति (झूठा विश्वास) को प्रशंसा नहीं करता। चाहे गृही हो या प्रव्रजित, मिथ्या प्रतिपत्ति के कारण यह न्याय-कुशल धर्म का आराधक नहीं होगा। गृही के लिए भी और प्रव्रजित के लिए भी मैं सम्यक्-प्रतिपत्ति की प्रशंसा करता हूँ।^१

यहाँ यह द्रष्टव्य है कि बुद्ध ने एकंशवाद को मिथ्या-प्रतिपत्ति और विभज्जवाद को सम्यक्-प्रतिपत्ति के रूप में स्वीकार किया है। इससे स्पष्ट है कि बुद्ध विभज्जवाद का प्रयोग पदार्थ के सम्यक्-स्वरूप के विवेचन के लिए किया करते थे। उनके अन्य कथनों से पता चलता है कि उन्होंने तत्कालीन प्रचलित दार्शनिक सिद्धान्तों को उत्तर देने के लिए चार प्रकार की विधियाँ प्रयुक्त की थी—

१. एकंस व्याकरणिय
२. पटिपुच्छा व्याकरणिय
३. ठापनीय, और
४. विभज्जव्याकरणिय

इन चार प्रकारों में मूल प्रकार दा रद्द होंगे—एकंस व्याकरणिय, और अनेकंस व्याकरणिय। अनेकंस व्याकरणिय के ही बाद में दो भेद हुए होंगे—विभज्जव्याकरणिय और ठापनीय। पटिपुच्छा व्याकरणिय विभज्जव्याकरणिय का ही भेद रहा होगा।

उक्त चार विधियों के अतिरिक्त बुद्ध ने विवादग्रस्त प्रश्नों को अव्याकृत कह दिया। दोषनिकाय में उन्हीं अव्याकृत प्रश्नों का दो भागों में विभाजित किया गया है—एकसव्याकरणिय और अनेकस व्याकरणिय। यथा—एकसकापि खो, पोट्टुवाद मया धम्मा देसिता पञ्जत्ता, अनेकसिकापि हि खो, पोट्टुपाद, मया धम्मा देसिता। अव्याकृत प्रश्नों को बुद्ध ने अनेकसिक माना और कहा कि वे प्रश्न न सार्थक हैं, न धर्म उपयोगी हैं, न निर्वेद के लिए हैं और न वैराग्य के लिए हैं—न हेतु पोट्टुपाद, अल्पसहिता, न धम्मसहिता, न आदिब्रह्मचरिका, न निम्बिदाय, न विरागाय, न निरोषाय, न उपसमाय, न अभिञ्जनाय, न संबोधाय, न निम्बानाय संवत्तन्ति।^२

यहाँ बुद्ध ने जिन विवादग्रस्त प्रश्नों को 'अनेकसिक' कहा है वे प्रश्न ऐसे हैं जिनका उत्तर एकान्तिक दृष्टि से दिया ही नहीं जा सकता। इस दृष्टि से यह सिद्धान्त अनेकान्तवाद के अधिक समीप है।

१. मज्झिमनिकाय, सुमसुत्त
२. दोषनिकाय, पोट्टुपाद, भाग १, पृ १५९।

बुद्ध ने एक अन्य प्रकार से भी प्रश्नों का समाधान किया था जिसे 'चतुष्कोटि' कहा गया है—

१. अत्थि
२. नत्थि
३. अत्थि च, नत्थि च, और
४. नेव अत्थि, न च नत्थि

इस चतुष्कोटि का उपयोग बुद्ध ने अनेक स्थानों पर किया है। उदाहरणतः—

१. छन्नं फस्सायतनं असेसविरागनिरोधा अत्थि अञ्जं किञ्चि त्ति ।
२. छन्नं नत्थि अञ्जं किञ्चि त्ति ।
३. छन्नं अत्थि च नत्थि च अञ्जं किञ्चि त्ति ।
४. छन्नं नेव अत्थि न न अत्थि च अञ्जं किञ्चि त्ति ।

बुद्ध ने तत्त्व का वर्णन कही-कही दो सत्त्यों के माध्यम से भी किया है—संमृत्तिसच्च और परमत्थसच्च । आत्मा के सिद्धान्त को बुद्ध ने अव्याकृता से लेकर संमृत्तिसच्च तक पहुँचाया । 'न च सो न च अञ्जो' जैसे कथनों से यह स्पष्ट हो जाता है कि बुद्ध के विभज्जवादे ने पारमार्थिक और व्यावहारिक दृष्टि से पदार्थ के विश्लेषण को प्रारम्भ कर दिया था—

यथा हि अंगसभारा होती सद्दो रथो इति ।

एवं खन्धेसु सन्तेसु होति सतो ति संमृत्ति ॥^१

इस विवेचन से हम यह निष्कर्ष निकाल सकते हैं कि बुद्ध मूलतः विभज्जवादी थे और उस विभज्जवादे के उन्होंने क्रमशः निम्नलिखित विभाग किये । दूसरे शब्दों में इसे हम विभज्जवादे की विकासात्मक अवस्थाएँ कह सकते हैं—

१. अव्याकृततावाद
२. एकांसिक-अनेकांसिकवाद
३. व्याकरणीय प्रकार
४. चतुष्कोटिविधा, और
५. सच्च प्रकार

जैसा हम शुभ माणवक के प्रसंग में देख चुके हैं, महारामा बुद्ध ने परमत्थसच्च को अधिक महत्व दिया । परमत्थदीपिनी; परमत्थजोतिका जैसे शब्द भी इसी अर्थ को व्यक्त करते हैं । बौद्ध साहित्य में नय, सुनय, दुनय शब्दों का भी प्रयोग हुआ है । ज्ञान के जिन आठ साधनों को भगवान् बुद्ध ने बताया है उसमें एक नय हेतु भी है ।^२ एक निर्णय विशेष करने के लिए नय की आवश्यकता होती है ।^३ सुत्तनिपाते में कहा है कि संमृत्तिसच्च श्रमण-ब्राह्मणों का सर्वसाधारण सिद्धान्त था

१. मिलिन्दपञ्च, २७-३०

२. अनुस्सवेन परम्पराय, इतिकिरियाय, पिटकसंपदाय, भवपरूपताय, समणो न गुद, तकिक्केतु, नयहेतु, आकारपरिचित्तकेन ... विट्ठित्तज्जानक्खत्तिया—अंगुत्तरनिकाय (२.१.१११:९) (रोमन)

३. न येन नेति, स. नि. २, पृ. ५८; अनयेन नयति दुम्भेषो, आत्तक ४, पृ. २४१

और परमत्यसच्च को विशेष रूप से उन्होंने साध्य माना था।^१ परमत्यसच्च ही तथ्यलक्षण है।^२

बाद में बुद्ध ने विभज्जवाद के स्थान पर मध्यममार्ग को अपनाया—सब्बं अत्थीति खो ब्राह्मण अर्थ एको अन्तो “सब्बं नत्थीति, खो ब्राह्मण, अर्थं दुतियो अन्तो। एते ते ब्राह्मण उभो अन्ते अनुपगम्य मज्जेन तथागतो धम्मं देसेति अविज्जापच्चया संखारा”^३ उत्तरकाल में यही मध्यम-मार्ग भगवान् बुद्ध का पर्यायवाचक बन गया।

विभज्जवाद के समान ही अनेकान्तवाद का उद्देश्य रहा है। जैसा हम पहले देख चुके हैं, अनेकान्तवाद में पदार्थ के स्वरूप पर विभिन्न दृष्टिकोणों से विचार किया जाता है। इसी संदर्भ में एकांतिक और अनेकान्तिक तथा एकंस और अनेकंस शब्दों का प्रयोग हुआ है इसके प्राचीन रूप को हम बौद्ध साहित्य में खोज सकते हैं।

शाक्यनाथ परम्परा के अनुयायी सच्चक से बुद्ध ने कहा कि तुम्हारे पूर्व और उत्तर के कथन में परस्पर व्याघात हो रहा है—न खो संधियति पुरिमेन वा पच्छिमं, पच्छिमेन वा पुरिमं।^४ बुद्ध के शिष्य चित्तगहपति और निगण्ठनातपुत्त के बीच हुए विवाद में भी चित्तगहपति ने निगण्ठ-नातपुत्त पर यही दोषारोपण किया—सचे पुरिमं सच्चं परिच्छमेन ते मिच्छा, सचे पच्छिमं सच्चं पुरिमेन ते मिच्छा।^५

इसमें यह पता चलता है कि भगवान् महावीर ने भी भगवान् बुद्ध के समान मूलतः दो भंगो से विचार किया था—अत्थि और नत्थि। इन्हीं भंगो में स्वात्मविरोध का दोषारोपण लगाया गया। महात्मा बुद्ध के भंगों में भी परस्पर विरोध झलक रहा है पर बुद्ध द्वारा महावीर पर लगाये गये आरोप में जो तीव्रता दिखाई देती है वह वहाँ नहीं। इसका कारण यह हो सकता है कि महावीर के विचारों में अनेकान्तिक निश्चिति थी और बुद्ध एकांतिक निश्चिति के साथ अपने सिद्धान्तों को प्रस्तुत करते थे। 'निश्चय' के साथ 'स्यात्' शब्द का प्रयोग यहाँ अवश्य नहीं मिलता पर उसका प्रयोग उस समय महावीर अवश्य किया करते रहे होंगे। जैसा उत्तरकाल में प्रायः देखा जाता है, प्रतिपक्षी दार्शनिक स्यात् में निहित तथ्य की उपेक्षा करते रहे हैं। प्रसिद्ध बौद्धाचार्य बुद्धघाष ने स्वयं अनेकान्तवाद को शाश्वतवाद और उच्छेदवाद का सामिश्रित रूप कहा है।^६

जो भी हो, इतना निश्चित था, बुद्ध के समान महावीर ने भी अत्थि-नत्थि रूप में दो भंगो को ही मूलतः स्वीकार किया था। भगवतासूत्र में भी इन्हीं दो भंगो पर विचार किया गया है। गौतम गणधर ने उन्हीं का अवलम्बन लेकर तीर्थिकों के प्रश्नों का उत्तर दिया था—नो खलु वयं देवानुष्पिया, अत्थि भावं नत्थिपत्ति वदामो, नत्थि भावं अत्थिपत्ति वदामो। अम्ह ण देवानुष्पिया ! सब्बं अत्थिभावं अत्थीति वदामो, सब्बं नत्थिभावं नत्थीति वदामो।^७

१. सुत्तनिपात, ६८.२१९, कथावत्थु, अट्टकथा ३४

२. अगुत्तर, अट्टकथा, १, पृ. ९५ (रो)

३. सयुत्तनिकाय

४. मज्झिम. १ २३२

५. संयुत्तनिकाय, भाग ४, पृ. २९८-९।

६. मज्झिमनिकाय, अट्टकथा, भाग २, पृ ८३१; दीघनिकाय अट्टकथा, भाग ३, पृ. ९०६।

७. भगवतीसूत्र, ७.१०.३०४. बृल्लाह्लोवाद सुत्त (मज्झिमनिकाय) में 'सिया' शब्द का प्रयोग तेजोघातु के निश्चिति भेदों के अर्थ में किया गया है।

बौद्ध साहित्य के ही एक अन्य उद्धरण से यह पता चलता है कि भगवान् महावीर तीन भंगों का भी उपयोग किया करते थे। उनके शिष्य दीघनल परिवन्नाजक का निम्न कथन भगवान् बुद्ध की आलोचना का विषय बना था—

१. सब्बं मे खमति
२. सब्बं मे न खमति
३. एकच्चं मे खमति एकच्चं मे न खमति

वेदों और त्रिपिटक ग्रन्थों में चतुष्कोटियों का उल्लेख आता है पर प्राचीन बौद्ध साहित्य में भगवान् महावीर के सिद्धान्तों के साथ उक्त तीन ही भंग दिखाई देते हैं। इसलिए ऐसा लगता है कि भगवान् महावीर ने मूलतः इन्हीं तीन भंगों को स्वीकार किया होगा। अतः अवकव्य का स्थान तीसरा न होकर चौथा ही रहना चाहिए।

जैनाचार्यों ने अनेकान्तवाद पर विशेष चिन्तन किया। उनके चिन्तन का यही सम्बल था। इसलिए जब तृतीय अथवा चतुर्थ भंग के साथ एकान्तिक दृष्टि के साथ भी आक्षेप किया गया तो उन्होंने उससे बचने के लिए सप्त भंगों का सृजन किया। इस सप्तभंगी साधना में हर प्रकार का विरोध और एकान्तिक दृष्टि समाधिस्थ हो जाती है। भगवतीसूत्र, सूत्रकृताग, पचास्तिकाय आदि प्राचीन ग्रन्थों में यही विकसित रूप दिखाई देता है। उत्तरकालीन बौद्ध साहित्य में भी इसके संकेत मिलते हैं। धेरगाथा में कहा गया है—“एकङ्गदस्सी दुम्भेधो सतदस्सी च पण्डितो”।^१ यहाँ सतदस्सी के स्थान पर, लगता है, ‘सतदस्सी’ पाठ होना चाहिए था। इसे यदि सही मानें तो सप्तभंगी का रूप स्पष्ट हो जाता है।

जैनदर्शन ने द्रव्याधिक और पर्यायाधिक नय, निश्चय और व्यवहारनय, शुद्ध और अशुद्धनय, पारमाधिक और व्यावहारिक नय आदि रूप से भी पदार्थ का चिन्तन किया है परन्तु इनका विशेष उल्लेख प्राचीन बौद्ध साहित्य अथवा अन्य जेनेतर साहित्य में नहीं मिलता। संभव है, इसे उत्तरकाल में नियोजित किया गया हो।

इस विवेचन से हम अनेकान्तवाद के विकास को निम्नलिखित सोपानों में विभक्त कर सकते हैं—

१. एकसवाद-अनेकसवाद
२. सत्-असत्-उभयवाद
३. चतुर्थ भंग-अवकव्य
४. सप्तभंग, और
५. द्विनय अथवा सप्तनय

भगवान् महावीर और महात्मा बुद्ध का समान उद्देश्य था—पदार्थ-स्वरूप का सम्यक् विवेचन करना। बुद्ध के समान महावीर ने भी विभज्जवादी भाषा के प्रयोग को अपेक्षित माना। शायद यह समानता इसलिए भी हो कि दोनों महान् व्यक्तित्व मूलतः एक ही परम्परा के अनुयायी थे। इसलिए दोनों ही प्राथमिक स्तर पर विभज्जवादी है। उत्तरकाल में बुद्ध का विभज्जवाद जिस पक्ष की ओर

१. धेरगाथा, १०६।

भी झुका, उसमें एकान्तिक दृष्टि ही छिपी रही, पर महावीर ने उसमें 'स्यात्' जैसे निश्चयवाचक पद को जोड़कर उस दोष से अपने को बचा लिया। इसलिए बुद्ध का विभज्जवाद सीमित और एकान्तिक दिखाई देता है जबकि महावीर का विभज्जवाद असीमित और अनेकान्तिक प्रतीत होता है।

बुद्ध का विभज्जवाद अव्याकृत से चलकर मध्यमप्रतिपदा तक पहुँचा, पर महावीर के विभज्जवाद ने सप्तभंगी, नय और निक्षेप की यात्रा की। बुद्ध के विभज्जवाद पर उतना अधिक चिन्तन नहीं हो सका जितना महावीर के विभज्जवाद अथवा अनेकान्तवाद पर हुआ। फलतः बुद्ध का विभज्जवाद अनेकान्तवादी होने पर भी एकान्तवाद की ओर अधिक झुका पर महावीर का विभज्जवाद अनेकान्तवाद की ही प्रारम्भ से लेकर अन्त तक पकड़े रहा। यही कारण है कि 'स्याद्वाद पदलाञ्छनः' जैसे शब्दों का प्रयोग महावीर के साथ ही हुआ है।

बुद्ध ने आचार और विचार में मध्यममार्ग (मज्झिमपटिपदा) को अपनाया और महावीर ने अनेकान्त शैली का आश्रय लिया। दोनों शैलियों ने अपने-अपने ढंग से उत्तरकाल में विकास किया। दार्शनिक क्षेत्र में दोनों महापुरुषों का यही प्रदेय था। ज्ञान के सदर्भ में उनका यही योगदान था।



अध्यक्ष, पालि-प्राकृत विभाग
नागपुर विश्वविद्यालय
न्यू एक्मटेंशन एरिया
सदर, नागपुर-४४०००१

बृहद्गच्छ का संक्षिप्त इतिहास

शिख प्रसाद

सातवीं शताब्दी में पश्चिम भारत में निर्ग्रन्थ श्वेताम्बर सम्प्रदाय में जो चैत्यवास की नीव पड़ी वह आगे की शताब्दियों में उत्तरोत्तर दृढ़ होती गयी और परिणामस्वरूप अनेक आचार्य एवं मुनि शिथिलाचारी हो गये। इनमें से कुछ ऐसे भी आचार्य थे जो चैत्यवास के विरोधी और सुविहितमार्ग के अनुयायी थे। चैलुक्य नरेश दुर्लभराज [वि० सं० १०६७-७८/ई० सन् १०१०-२२] की राजसभा में चैत्यवासियों और सुविहितमार्गीयों के मध्य जो शास्त्रार्थ हुआ था, उसमें सुविहितमार्गीयों की विजय हुई। इन सुविहितमार्गीयों में बृहद्गच्छ के आचार्य भी थे।

बृहद्गच्छ के इतिहास के अध्ययन के लिये हमारे पास दो प्रकार के साक्ष्य हैं—

१—साहित्यिक २—अभिलेखिक

साहित्यिक साक्ष्यों को भी दो भागों में बांटा जा सकता है, प्रथम तो ग्रन्थों एवं पुस्तकों की प्रशस्तियाँ और द्वितीय गच्छों की पट्टावलियाँ, गुर्वावलियाँ आदि।

प्रस्तुत निबन्ध में उक्त साक्ष्यों के आधार पर बृहद्गच्छ के इतिहास पर संक्षिप्त प्रकाश डालने का प्रयास किया गया है।

वडगच्छ/बृहद्गच्छ के उल्लेख वाली प्राचीनतम प्रशस्तियाँ १२वीं शताब्दी के मध्य की हैं। इस गच्छ के उत्पत्ति के विषय में चर्चा करने वाली सर्वप्रथम प्रशस्ति वि० सं० १२३८/ई० सन् ११८२ में बृहद्गच्छीय वादिदेवसूरि के शिष्य रत्नप्रभसूरि द्वारा रचित उपवेशमालाप्रकरणबृत्ति^१ की है, जिसके अनुसार आचार्य उद्योतनसूरि ने आवू की तलहटी में स्थित धर्माण नामक सन्निवेश में न्यग्रोध वृक्ष के नीचे सात ग्रहों के शुभ लग्न को देखकर सर्वदेवसूरि महित आठ मुनियों को आचार्यपद प्रदान किया। सर्वदेवसूरि वडगच्छ के प्रथम आचार्य हुये। तत्पश्चात् तपगच्छीय मुनिसुन्दरसूरि

- १ श्रीमत्यर्बुदतुगशैलशिखरच्छायाप्रतिष्ठास्पदे
धर्माणामिषसन्निवेशविषये न्यग्रोधवृक्षो बभौ ।
यत्साखाशतसंख्यपत्रबहुलच्छायास्वपायाहृत
सौख्येनोषितसंघमुख्यशटकश्रेणीशतीपंचकम् ॥ १ ॥
लग्ने क्वापि समस्तकार्यजनके समग्रहलोकने
ज्ञात्वा ज्ञानवशाद्, गुहं '...देवामिष ।
आचार्यान् रचयाचकार चतुरस्तस्मात् प्रवृद्धो बभौ
वंदोऽयं वटगच्छनाम हचिरो जीयाद् युगाना क्षतीम् ॥ २ ॥

—गार्धी, लालचन्द भगवानदास—“कैटलाग आँव पाव लीक मेगुत्किम्प्स् इन व शान्तिनाथ जैन
भहार कंन्वे” भाग २, पृ. २८४-८६

द्वारा रचित **गुर्वाबली**^१ (रचनाकाल वि० सं० १४६६/ई० सन् १४०९), हरिविजयसूरि के शिष्य धर्मसागरसूरि द्वारा रचित **तपगच्छपट्टावली**^२ [रचनाकाल वि० सं० १६४८/ई० सन् १५९१] और मुनिमाल द्वारा रचित **बृहद्गच्छगुर्वाबली**^३ [रचनाकाल वि० सं० १७५१/ई० सन् १६९४]; के अनुसार “वि० सं० ९९४ मे अबुदगिरि के तलहटी मे टेली नामक ग्राम में स्थित वटवृक्ष के नीचे सबदेवसूरि सहित आठ मुनियों को आचार्य पद प्रदान किया गया। इस प्रकार निग्रन्थ श्वेताम्बर संघ में एक नये गच्छ का उदय हुआ जो वटवृक्ष के नाम को लेकर वटगच्छ के नाम से प्रसिद्ध हुआ।” चूंकि वटवृक्ष के शाखाओं-प्रशाखाओं के समान इस गच्छ को भी अनेक शाखायें-प्रशाखायें हुई, अतः इसका एक नाम बृहद्गच्छ भी पड़ा।

गच्छ निर्देश सम्बन्धी धर्माण सन्निवेश के सम्बन्ध में दो दलीलें पेश की जा सकती हैं—

प्रथम यह कि उक्त मत एक स्वगच्छीय आचार्य द्वारा उल्लिखित है और दूसरे १५वीं शताब्दी के तपगच्छीय साक्ष्यों से लगभग दो शताब्दी प्राचीन भी है अतः उक्त मत को विशेष प्रामाणिक माना जा सकता है।

जहाँ तक धर्माण सन्निवेश का प्रश्न है आवू के निकट उक्त नाम का तो नहीं बल्कि वरमाण नामक स्थान है, जो उस समय भी जैन तीर्थ के रूप में मान्य रहा। अतः यह कहा जा सकता है कि लिपि-दोष से वरमाण की जगह धर्माण हो जाना असंभव नहीं।

सबसे पहले हम बडगच्छीय आचार्यों की गुर्वाबली को, जो ग्रन्थ प्रशस्तियों, पट्टावलियों एवं अभिलेखों से प्राप्त होती है, एकत्र कर विद्यावंशवृक्ष बनाने का प्रयास करेंगे। इस सम्बन्ध में सर्व-प्रथम हम बडगच्छ के सुप्रसिद्ध आचार्य नेमिचन्द्रसूरि द्वारा रचित **आख्यानकर्मणिश्लोक**^४ (रचनाकाल ई० सन् ११वीं शती का प्रारम्भिक चरण) की उत्पत्तिका में उल्लिखित बृहद्गच्छीय आचार्यों की विद्यावंशावली का उल्लेख करेंगे, जो इस प्रकार है।^५

अब हम उत्तराध्ययनसूत्र की **सुखबोधा टीका**^६ (रचनाकाल वि० सं० ११२९/ई० सन् १०७२) में उल्लिखित नेमिचन्द्रसूरि के इस वक्तव्य पर विचार करेंगे कि ग्रन्थकार ने अपने गुरु-भ्राता मुनिचन्द्रसूरि के अनुरोध पर उक्त ग्रन्थ की रचना की।

१. मुनि दर्शन विजय—संपा० पट्टावलीसमुच्चय, भाग १, पृ ३४;
२. वही, पृ ५२-५३;
३. वही, भाग २, पृ. १८८;
४. प्राकृत टेक्स्ट सोसाइटी, वाराणसी द्वारा ई० सन् १९६२ मे प्रकाशित
५. देखिये—तालिका न० १,
६. देवेन्द्रगणिवस्त्रे मामुद्भूतवान् वृत्तिका तद्विनेय ।
गुरुसोदर्यथीमन्मुनिचन्द्राचार्यवचनेन ॥ ११ ॥
शोधयतु बृहदनुग्रहबुद्धि मयि सविषाय विज्ञानेन ।
तत्र च मिथ्यादुष्कृतमस्तु कृतमसगतं यदिहि ॥ १२ ॥
—गाधी, लालचन्द भगवान दाम—पूर्वोक्त भाग १, पृ० ११४

मुनिचन्द्रसूरि ने स्वरचित ग्रन्थों में जो गुरु परम्परा दी है, उससे ज्ञात होता है कि उनके गुरु का नाम यशोदेव और दादागुरु का नाम सर्वदेव था। प्रथम तालिका में उद्योतनसूरि द्वितीय के समकालीन जिन ५ आचार्यों का उल्लेख है, उनमें से चौथे आचार्य का नाम देवसूरि है। ये देवसूरि मुनिचन्द्रसूरि के प्रगुरु सर्वदेवसूरि स अभिन्न हैं ऐसा प्रतीत होता है। इस प्रकार नेमिचन्द्रसूरि और मुनिचन्द्रसूरि परस्पर सतीर्थ्य सिद्ध होते हैं।

मुनिचन्द्रसूरि का शिष्य परिवार बड़ा विशाल था। इनके कथातिनाम शिष्यों में देवसूरि^३, मानदेवसूरि^४ और अजितदेवसूरि^५ के नाम मिलते हैं। इसी प्रकार देवसूरि (वादिदेव सूरि) के परिवार में भद्रेश्वरसूरि, रत्नप्रभसूरि, विजयसिंहसूरि आदि शिष्यों एवं प्रशिष्यों का उल्लेख मिलता है।^६ इसी प्रकार वादिदेवसूरि के गुरुभ्राता मानदेवसूरि के शिष्य जिनदेवसूरि और उनके शिष्य हरिभद्रसूरि का नाम मिलता है।^७ वादिदेवसूरि के तीसरे गुरुभ्राता अजितदेवसूरि के शिष्यों में विजयसेनसूरि और उनके शिष्य सुप्रसिद्ध सोमप्रभाचार्य भी हैं।^८ मुनिचन्द्रसूरि के शिष्य परिवार का जो वंशवृक्ष बनता है, वह इस प्रकार है—

नेमिचन्द्रसूरि द्वारा रचित **महाबोरचरियं** [रचनाकाल वि० सं० ११४१/ई० सन् १०८४] की प्रशस्ति में वडगच्छ को चन्द्रकुल से उत्पन्न माना गया है,^९ अतः समसामयिक चन्द्रकुल [जो पीछे चन्द्रगच्छ के नाम से प्रसिद्ध हुआ] की आचार्य परम्परा पर भी एक दृष्टि डालना आवश्यक है। चन्द्रगच्छ में प्रख्यात वर्धमानसूरि, जिनेश्वरसूरि, बुद्धसागरसूरि, नवाङ्गवृत्तिकार अभयदेवसूरि आदि अनेक आचार्य हुए। आचार्य जिनेश्वर जिन्होंने चौलुक्य नरेश दुर्लभराज की सभा में चैत्यवासियों को शास्त्रार्थ में परास्त कर गुर्जरधरा में विधिमार्ग का बलतर समर्थन किया था, वर्धमानसूरि के शिष्य थे।^{१०} आबू स्थित विमलवसहो के प्रतिमा प्रतिष्ठापको में वर्धमानसूरि का भी नाम लिया जाता है।^{११} इनका समय विक्रम सवत् की ११वीं शती सुनिश्चित है। वर्धमानसूरि कौन थे? इस प्रश्न का भी उत्तर ढूँढना आवश्यक है।

खरतरगच्छीय आचार्य जिनदत्तसूरि द्वारा रचित **गणधरसार्धशतक** [रचनाकाल वि० सं० बारहवीं शताब्दी का उत्तरार्ध] और जिनपालोध्याय द्वारा रचित **खरतरगच्छबृहद्गुर्वावली**

१. देसाई 'मोहनलाल दलीचन्द—जैनसाहित्य नो संक्षिप्त इतिहास, पृ० २४१-४२।
 २. वही, पृ० २४८-४९।
 ३. वही, पृ० २८३।
 ४. वही, पृ० ३२१।
 ५. गाँधी, पूर्वोक्त, भाग २, पृ० २८८।
 ६. गाँधी, पूर्वोक्त भाग २, पृ० २३९-४०।
 ७. देसाई, पूर्वोक्त पृ० २८३-४।
 ८. देखिये—तालिका न० २।
 ९. गाँधी, पूर्वोक्त भाग २, पृ० ३३९।
 १०. कथाकोशप्रकरण—प्रस्तावना विभाग, सपादक—मुनि जिनविजय, पृ० २।
 ११. नाहटा, अग्रचन्द—“विमलवसहो के प्रतिष्ठापकों में वर्धमानसूरि भी थे।”
- जैन साध प्रकाश, वर्ष ५, अंक ५-६ पृ० २१२-२१४।

[रचनाकाल वि० सं० तेरहवीं शती का अंतिम चरण] से ज्ञात होता है कि वर्षमानसूरि पहले एक चैत्यवासी आचार्य के शिष्य थे, परन्तु बाद में उनके मन में चैत्यवास के प्रति विरोध की भावना जागृत हुई और उन्होंने अपने गुरु से आज्ञा लेकर सुविहितमार्गीय आचार्य उद्योतनसूरि से उपसम्पदा ग्रहण की।^१

गणधरसाधंशतक की गाथा ६१-६३ में देवसूरि, नेमिचन्द्रसूरि और उद्योतनसूरि के बाद वर्षमानसूरि का उल्लेख है। पूर्वप्रदर्शित तालिका नं० १ में देवसूरि, नेमिचन्द्रसूरि (प्रथम), उद्योतनसूरि (द्वितीय) के बाद आम्रदेवसूरि का उल्लेख है। इस प्रकार उद्योतनसूरि के दो शिष्यों का अलग-अलग साक्ष्यों से उल्लेख प्राप्त होता है। इस आधार पर उद्योतनसूरि (प्रथम) और वर्षमानसूरि को परस्पर गुरुभ्राता माना जा सकता है। अब वर्षमानसूरि की शिष्य परम्परा पर भी प्रसंगवश कुछ प्रकाश डाला जायेगा।

वर्षमानसूरि के शिष्य जिनेश्वरसूरि और बुद्धिसागरसूरि का उल्लेख प्राप्त होता है।^२ जैसा कि पहले कहा जा चुका है कि जिनेश्वरसूरि ने चीलुक्यनरेश दुर्लभराज की सभा में शास्त्रार्थ में चैत्यवासियों को परास्त कर विधिमार्ग का ममर्थन किया था।

जिनेश्वरसूरि के श्यातिनाम शिष्यों में नवाङ्गवृत्तिकार अभयदेवसूरि, जिनभद्र अपरनाम धनेश्वरसूरि और जिनचन्द्रसूरि के उल्लेख प्राप्त होते हैं।^३ इनमें से अभयदेवसूरि की शिष्य परम्परा आगे चली।

अभयदेवसूरि के शिष्यों में प्रसन्नचन्द्रसूरि, जिनवल्लभसूरि और वर्षमानसूरि के उल्लेख मिलते हैं।^४ प्रसन्नचन्द्रसूरि के शिष्य देवभद्रसूरि हुए, जिन्होंने जिनवल्लभसूरि और जिनदत्तसूरि को आचार्यपद प्रदान किया।^५

जिनवल्लभसूरि वास्तव में एक चैत्यवासी आचार्य के शिष्य थे, परन्तु इन्होंने अभयदेवसूरि के पास विद्याध्ययन किया था और बाद में अपने चैत्यवासी गुरु को आज्ञा लेकर अभयदेवसूरि से उपसम्पदा ग्रहण की।^६ जिनवल्लभसूरि से ही खरतरगच्छ का प्रारम्भ हुआ। युगप्रधानाचार्यगुर्वावली में यद्यपि वर्षमानसूरि को खरतरगच्छ का आदि आचार्य कहा गया है, परन्तु वह समीचीन प्रतीत नहीं होता। वस्तुतः अभयदेवसूरि के मृत्योपरान्त उनके अन्यान्य शिष्यों के साथ जिनवल्लभसूरि की प्रतिस्पर्धा रही, अतः इन्होंने विधिपक्ष की स्थापना की, जो आगे चलकर खरतरगच्छ के नाम से प्रसिद्ध हुआ।^७

अभयदेवसूरि के तीसरे शिष्य और पट्टधर वर्षमानसूरि हुए। इन्होंने मनोरमाकहा [रचनाकाल वि० सं० ११४०/ई० सन् १०८३] और आदिनाथचरित [रचनाकाल वि० सं० ११६०/ई० सन्

१. मुनि जिनविजय—पूर्वोक्त पृ० २६।

२. वही, पृ० ८।

३. देसाई, पूर्वोक्त पृ० २०८।

४. देसाई—पूर्वोक्त पृ० २१७-१९।

५. मुनि जिनविजय—पूर्वोक्त पृ० १५।

६. वही, पृ० १६।

७. वही, पृ० ५।

११०३] की रचना की।^१ वि० सं० ११८७ एवं वि० सं० १२०८ के अभिलेखों में बडगच्छीय चक्रेश्वरसूरि को वर्धमानसूरि का शिष्य कहा गया है।^२ इसी प्रकार वि० सं० १२१४ के बडगच्छ से ही सम्बन्धित एक अभिलेख में बडगच्छीय परमानन्दसूरि के गुरु का नाम चक्रेश्वरसूरि और दादा-गुरु का नाम वर्धमानसूरि उल्लिखित है।^३ इसी प्रकार बडगच्छीय चक्रेश्वरसूरि के गुरु और परमानन्दसूरि के दादागुरु वर्धमानसूरि और अभयदेवसूरि के शिष्य वर्धमानसूरि को अभिन्न माना जा सकता है। जहाँ तक गच्छ सम्बन्धी समस्या का प्रश्न है, उसका समाधान यह है कि चन्द्रगच्छ और बडगच्छ दोनों का मूल एक होने से इस समय तक आचार्यों में परस्पर प्रतिस्पर्धा की भावना नहीं दिखाई देती। गच्छीयप्रतिस्पर्धा के युग में भो एक गच्छ के आचार्य दूसरे गच्छ के आचार्य के शिष्यों को विद्याध्ययन कराना अपारम्परिक नहीं समझते थे। अतः बृहद्गच्छीय चक्रेश्वरसूरि एवं परमानन्द-सूरि के गुरु चन्द्रगच्छीय वर्धमानसूरि हों तो यह तथ्य प्रतिकूल नहीं लगता।

इस प्रकार चन्द्रगच्छ और खरतरगच्छ के आचार्यों का जो विद्यावशवृक्ष बनता है, वह इस प्रकार है^४ :—

अब हम बडगच्छीय वंशावली और पूर्वाक्त चन्द्रगच्छीय वंशावली को परस्पर ममायोजित करते हैं, उससे जो विद्यावशवृक्ष निमित्त होता है वह इस प्रकार है^५—

अब इस तालिका के बृहद्गच्छीय प्रमुख आचार्यों के सम्बन्ध में ज्ञातव्य बातों पर संक्षिप्त प्रकाश डाला जायेगा।

नेमिचन्द्रसूरि^६—जैसा कि पहले कहा जा चुका है, बडगच्छ के उल्लेख वाली प्राचीनतम

१. वही, पृ० १४।

२. मं[वत्] ११८७ [वर्ष] फागु[न्गु]ण वदि ४ सोम रुद्रसिणवाहास्थानीय प्राग्वाटवंसा[शा]न्वये श्रे० साहिलसंताने पलाइदा [?] श्रे० पासल सतणग देवचन्द्र आसधर आबा अबकुमार श्रीकुमार लीयण प्रकृति श्वासिणि शातीय रामति गुणसिरि प्रहृहि तथा पल्लडीवास्तव्य अबदेवप्रभृतिसमस्तथावकथाविकासमुदायेन अर्दुद-चैत्यतीर्थ श्रीरि[ऋ]षभदेवविब नि श्रेयसे कारितं बृहद्गच्छीय श्रीसंविज्ञविहारो श्रीवर्धमानसूरिपाद-पद्योप[सेवि] श्रीचक्रेश्वरसूरिभिः प्रतिष्ठित ॥

मुनि जयन्तविजय—सपा० अर्धुब प्राचीन जैन लेख सम्बोह, लेखांक ११४।

अ. संवत् १२०८ फागुणसुदि १० रवी श्रीबृहद्गच्छीयसंविज्ञविहारी[रि]श्रीवर्धमानसूरिशिष्यः श्रीचक्रेश्वरसूरिभिः प्रतिष्ठितं प्राग्वाट वंशीय ... ।

मुनि विशाल विजय, सपा० श्रीआरासणातीर्थ, लेखांक ११।

३. संवत् १२१४ फाल्गुण वदि 'शुक्रवारे श्रीबृहद्गच्छोद्भवसविग्नविहारि श्रीवर्धमानसूरीयश्रीचक्रेश्वरसूरि शिष्य' श्रीपरमानन्दसूरिसमेत... प्रतिष्ठितं।

मुनि विशाल विजय, वही, लेखांक १४।

४. देखिये, तालिका न० ३।

५. तालिका न० ४।

६. विशेष विवरण के लिए इच्छव्य—

मुनि पुण्यविजय द्वारा सम्पादित आख्यायकमणिशौच की प्रस्तावना, पृ० ६-८;

देसाई, मोहनलाल दलीचन्द, जैन साहित्यको संक्षिप्त इतिहास पृ० २१८।

प्रशस्तियाँ इन्हीं की हैं। इनका समय विक्रम सम्वत् की बारहवीं शती सुनिश्चित है। इनके द्वारा लिखे गये ५ ग्रन्थ उपलब्ध हैं जो इस प्रकार हैं—

१. आख्यानकमणिकोष [मूल]
२. आत्मबोधकुलक
३. उत्तराध्ययनवृत्ति [सुखबोधा]
४. रत्नचूड़कथा
५. महावीरचरियं

इनमें प्रथम दो ग्रन्थ सामान्य मुनि अवस्था में लिखे गये थे, इसी लिये इन ग्रन्थों की अन्य प्रशस्तियों में इनका नाम वैश्विन्द लिखा मिलता है। उत्तराध्ययनवृत्ति और रत्नचूड़कथा की प्रशस्तियों में देवेन्द्रगणि नाम मिलता है, जिससे स्पष्ट है कि उक्त ग्रन्थ गणि 'पद' मिलन के पश्चात् लिखे गये। उक्त दोनों ग्रन्थों के कुछ ताड़पत्र की प्रतियों में नेमिचन्द्रसूरि नाम भी मिलता है। अन्तिम ग्रन्थ महावीरचरियं वि० सं० ११४१/ई० सन् १०८५ में लिखा गया है। उक्त ग्रन्थों की प्रशस्तियों से ज्ञात होता है कि इनके गुरु का नाम आम्रदेवसूरि और प्रगुह का नाम उद्योतनसूरि था, जो सर्वदेवसूरि की परम्परा के थे।

मुनिचन्द्रसूरि^१—आप उपरोक्त नेमिचन्द्रसूरि के सतीर्थ्य थे। आचार्य सर्वदेवसूरि के शिष्य यशोभद्रसूरि एवं नेमिचन्द्रसूरि थे। यशोभद्रसूरि से इन्होंने दीक्षा ग्रहण की एवं नेमिचन्द्रसूरि से आचार्य पद प्राप्त किया। ऐसा कहा जाता है कि इन्होंने कुल ३१ ग्रन्थ लिखे थे। इनमें से आज १० ग्रन्थ विद्यमान हैं जो इस प्रकार हैं—

१. अनेकान्तजयपताका टिप्पनक
२. ललितविस्तरापञ्चिका
३. उपदेशपद—सुखबोधावृत्ति
४. धर्मबिन्दु—वृत्ति
५. योगबिन्दु—वृत्ति
६. कर्मप्रवृत्ति-विशेषवृत्ति
७. आवश्यक [पाक्षिक] सप्ततिका
८. रसाजलगाथाकोष
९. सार्धशतकचूर्णी
१०. पार्श्वनाथस्तवनम्

जैसा कि पहले कहा जा चुका है, इनके ख्यातिनाम शिष्यों में वादिदेवसूरि, मानदेवसूरि और अजितदेवसूरि प्रमुख थे। वि० सं० ११७८ में इनका स्वर्गवास हुआ।

बाधिदेवसूरि—आप मुनिचन्द्रसूरि के शिष्य थे। आबू से २५ मील दूर भडार नामक ग्राम में

१. परीख, रमिक लाल छोटा लाल एवं धान्नी, केशवराम काशीराम—

संपा० पुष्करत नो राजकीयबने सांस्कृतिक इतिहास, भाग ४, पृ० २९०-२९१;

देसाई, पूर्वोक्त पृ० ३४१-४३।

वि० सं० ११४३/ई० सन् १०८६ में इनका जन्म हुआ था।^१ इनके पिता का नाम बारिनाग और माता का नाम जिनदेवी था। आचार्य मुनिचन्द्रसूरि के उपदेश से माता-पिता ने बालक को उन्हें सौंप दिया और उन्होंने वि० सं० ११५२/ई० सन् १०९६ में इन्हें दीक्षित कर मुनि रामचन्द्र नाम रखा। वि० सं० ११७४/ई० सन् १११७ में इन्होंने आचार्य पद प्राप्त किया और देवसूरि नाम से विख्यात हुए।^२ वि० सं० ११८१-८२/ई० सन् ११२४ में अणहिलपत्तन स्थित चौलुक्य नरेश जयसिंह सिद्धराज की राजसभा में इन्होंने कर्णाटक से आये दिग्म्बर आचार्य कुमुदचन्द्र को शास्त्रार्थ में पराजित किया और वादिदेवसूरि के नाम से प्रसिद्ध हुए।^३ वादविषयक ऐतिहासिक उल्लेख कवि यशध्वन्द्र कृत "सुत्रितकुमुदचन्द्र" नामक नाटक में प्राप्त होता है। ये गुजरात में प्रमाणशास्त्र के श्रेष्ठ विद्वानों में से थे। इन्होंने प्रमाणशास्त्र पर "प्रमाणनयतत्त्वालोकालंकार" नामक ग्रन्थ आठ परिच्छेदों में रचा और उसके ऊपर "स्याद्वादावरत्नाकर" नामक मोटी टीका की भी रचना की। इस ग्रन्थ की रचना में आपको अपने शिष्यो भद्रेश्वरसूरि और रत्नप्रभसूरि से सहायता प्राप्त हुई।^४ इसके अलावा इनके द्वारा रचित ग्रन्थ इस प्रकार है—

मुनिचन्द्रसूरिगुरुस्तुति, मुनिचन्द्रगुरुविरहस्तुति, यतिदिनचर्या, उपधानस्वरूप, प्रभातस्मरण, उपदेशकुलक, संसारोद्विनमनोरथकुलक, कलिकुडपास्वस्तवनम् आदि।

हरिभद्रसूरि—बृहद्गच्छीय आचार्य मानदेव के प्रशिष्य एवं आचार्य जिनदेव के शिष्य हरिभद्रसूरि चौलुक्य नरेश जयसिंह सिद्धराज के समकालीन थे। इनके द्वारा रचित ग्रन्थों से ज्ञात होता है कि द्रव्यानुयोग, उपदेश, कथाचरितानुयोग आदि विषयों में संस्कृत-प्राकृत भाषा में इनकी खास विद्वत्ता और व्याख्या शक्ति विद्यमान थी। वि० सं० ११७२/ई० सन् १११६ में इन्होंने तीन ग्रन्थों की रचना की जो इस प्रकार है—

"बंध स्वामिश्र" षटशीति कर्म ग्रन्थ के ऊपर वृत्ति; जिनवल्लभसूरि द्वारा रचित 'आगमिक वस्तुविचारसारप्रकरण' पर वृत्ति और श्लेषसनाथचरित"।

वि० सं० ११८५/ई० सन् ११२९ के पाटण में यशोनाग श्रेष्ठी के उपाध्यय में रहते हुए इन्होंने प्रशामरतिप्रकरण पर वृत्ति की रचना की।

रत्नप्रभसूरि—आचार्य वादिदेवसूरि के शिष्य रत्नप्रभसूरि विशिष्ट प्रतिभाशाली, तार्किक, कवि और विद्वान् थे। इन्होंने प्रमाणनयतत्त्वालोकालंकार पर ५००० श्लोक प्रमाण रत्नाकरावतारिका नाम की टीका की रचना की है। इसके अलावा इन्होंने उपदेशमाला पर बोधट्टी वृत्ति [रचनाकाल

१. त्रिपुटी महाराज—जैनपरम्परा नो इतिहास, भाग २, पृ० ५६०।

२. परीख और शास्त्री—पूर्वोक्त भाग ४, पृ० २९४।

३. वही।

४. वही।

५. मुनि चतुर विजय—संपा० जैन स्तोत्र सन्धोह, भाग १, पृ० ११८।

६. परीख और शास्त्री—वही;

देसाई, पूर्वोक्त पृ० २५०।

७. परीख और शास्त्री,—पूर्वोक्त पृ० ३०३-४;

वि० सं० १२३८/ई० सन् ११८२], नेमिनाथचरित [रचनाकाल वि० सं० १२३३/ई० सन् ११७६], मत्तपरीक्षाप्रकाशतः; स्याद्वाद्वात्स्नाकर पर लघु टीका आदि ग्रन्थों की रचना की है।

हेमचन्द्रसूरि—आप आचार्य अजितदेवसूरि के शिष्य एवं आचार्य मुनिचन्द्रसूरि के प्रशिष्य थे। इन्होंने नेमिनाथचरित की रचना की, जिसका संशोधन महाकवि श्रीपाल ने किया। श्रीपाल जयसिंह सिद्धराज के दरबार का प्रमुख कवि था।

हरिभद्रसूरि—इनका जन्म और दीक्षादि प्रसंग जयसिंह सिद्धराज के काल में उन्हीं के राज्य प्रदेश में हुआ, ऐसा माना जाता है।^१ ये प्रायः अणहिलवाड़ में ही रहा करते थे। सिद्धराज और कुमारपाल के मन्त्री श्रीपाल की प्रार्थना पर इन्होंने संस्कृत-प्राकृत और अपभ्रंश भाषा में चौबीस तीर्थङ्करों के चरित्र की रचना की। इनमें से चन्द्रप्रभ, मल्लिनाथ और नेमिनाथ का चरित्र ही आज उपलब्ध हैं। तीनों ग्रन्थ २४००० श्लोक प्रमाण हैं। यदि एक तीर्थङ्कर का चरित्र ८००० श्लोक माना जाये तो तो २४ तीर्थङ्करों का चरित्र कुल दो लाख श्लोक के लगभग रहा होगा, ऐसा अनुमान किया जाता है।^२ नेमिनाथचरित की प्रशस्ति से ज्ञात होता है कि इस ग्रन्थ की रचना वि० सं० १२१६ में हुई थी।^३ अपने ग्रन्थों के अन्त में इन्होंने जो प्रशस्ति दी है, उसमें इनके गुरुपरम्परा का भी उल्लेख है जिसके अनुसार वर्धमान महावीर स्वामी के तीर्थ में कोटिक गण और वज्र शाखा में चन्द्रकुल के वडगच्छ के अन्तर्गत जिनचन्द्रसूरि हुए। उनके दो शिष्य थे, आम्रदेवसूरि और श्रीचन्द्रसूरि। इन्हीं श्रीचन्द्रसूरि के शिष्य थे आचार्य हरिभद्रसूरि जिन्हें आम्रदेवसूरि ने अपने पट्ट पर स्थापित किया।^४

सोमप्रभसूरि^५—आचार्य अजितदेवसूरि के प्रशिष्य एवं आचार्य विजयसिंहसूरि के शिष्य आचार्य सोमप्रभसूरि चौलुक्य नरेश कुमारपाल [वि० सं० ११९९-१२२९/ई० सन् ११४२-११७२] के समकालीन थे। इन्होंने वि० सं० १२४१/ई० सन् ११८४ में कुमारपाल की मृत्यु के १२ वर्ष पश्चात् अणहिलवाड़ में “कुमारपालप्रतिबोध” नामक ग्रन्थ की रचना की। इस ग्रन्थ में हेमचन्द्रसूरि और कुमारपाल सम्बन्धी वर्णित तथ्य प्रामाणिक माने जाते हैं। इनकी अन्य रचनाओं में “सुमतिनाथ-चरित”, “सूक्तमुक्तावली” और “सिन्दूरप्रकरण” के नाम मिलते हैं।

नेमिचन्द्रसूरि^६—ये आम्रदेवसूरि [आस्थानकमणिकोषवृत्ति के रचयिता] के शिष्य थे। इन्होंने “प्रबचनसारोद्धार” नामक दार्शनिक ग्रन्थ जो ११९९ श्लोक प्रमाण है, की रचना की।

अन्य गच्छों के समान वडगच्छ से भी अनेक शाखायें एवं प्रशाखायें अस्तित्व में आयीं। वि० सं० ११४९ में यशोदेव-नेमिचन्द्र के शिष्य और मुनिचन्द्रसूरि के ज्येष्ठ गुरुभ्राता आचार्य चन्द्रप्रभ-

१. देसाई, मोहनलाल दलीचन्द - पूर्वोक्त पृ० - ३५।
२. गाधी लालचन्द भगवानदास - “ऐतिहासिक जीवन लेखों” पृ० १३३।
३. वही पृ० १३३।
४. वही पृ० १३४।
५. मुनि पुण्य विजय संपा० आस्थानकमणिकोषवृत्ति, प्रस्तावना पृ० ८।
६. देसाई, पूर्वोक्त पृ० २७५।
७. मुनिपुण्यविजय, पूर्वोक्त पृ० ८।

सूरि से पूर्णिमा पक्ष का आविर्भाव हुआ।^१ इसी प्रकार आचार्य वादिदेवसूरि के शिष्य पद्मप्रभसूरि ने वि० सं० ११७४/ई० सन् १११७ में नागौर में तप करने से “नागौरी तथा” विरुद् प्राप्त किया और उनके शिष्य “नागौरीतपगच्छीय” कहलाने लगे।^२ इसी प्रकार इस गच्छ के अन्य शाखाओं का भी उल्लेख प्राप्त होता है।^३

द्वेताम्बर जैन सम्प्रदाय से सम्बद्ध प्रकाशित जैन लेख संग्रहों में बृहद्गच्छ से सम्बन्धित अनेक लेख संग्रहीत हैं। इन अभिलेखों में बृहद्गच्छीय आचार्यों द्वारा जिन प्रतिमा प्रतिष्ठा, जिनालयों की स्थापना आदि का उल्लेख है। ये लेख १२वीं शताब्दी से लेकर १७वीं-१८वीं शताब्दी तक के हैं। इस प्रकार स्पष्ट है कि बृहद्गच्छीय आचार्य साहित्य सृजन के साथ-साथ जिनप्रतिमा प्रतिष्ठा एवं जिनालयों की स्थापना में समान रूप से रुचि रखते रहे। वर्तमान काल में इस गच्छ का अस्तित्व नहीं है।

(क्रमशः पृ० ११४ पर तालिका है)

शोध सहायक
पार्ष्वनाथ विद्याश्रम शोध संस्थान
वाराणसी

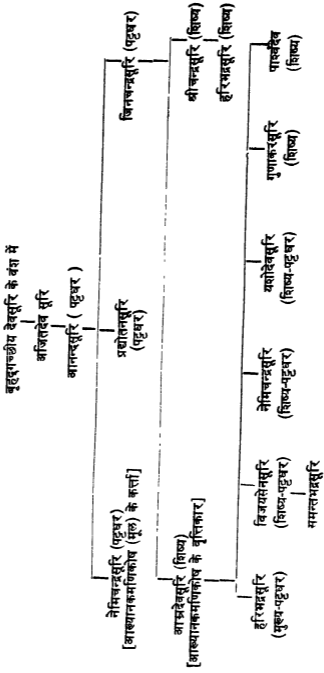
१. नाहटा, अमरचन्द्र—“जैन श्रमणों के गच्छों पर संक्षिप्त प्रकाश” भीमतीक्ष्णसूरि अभिनवधन ग्रन्थ
पृ० १५३।

२. वही पृ० १५१।

३. वही पृ० १५४।

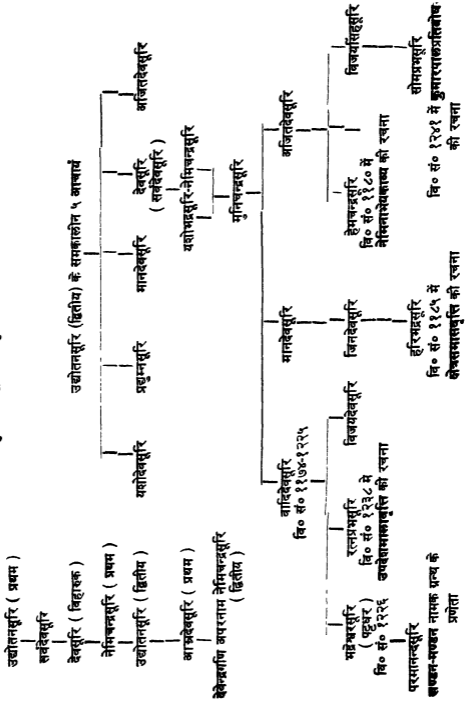
तालिका नं० १

आख्यानकमणिकोष को प्रस्तावना में दो गयी बृहद्गच्छीय आचार्यों की तालिका

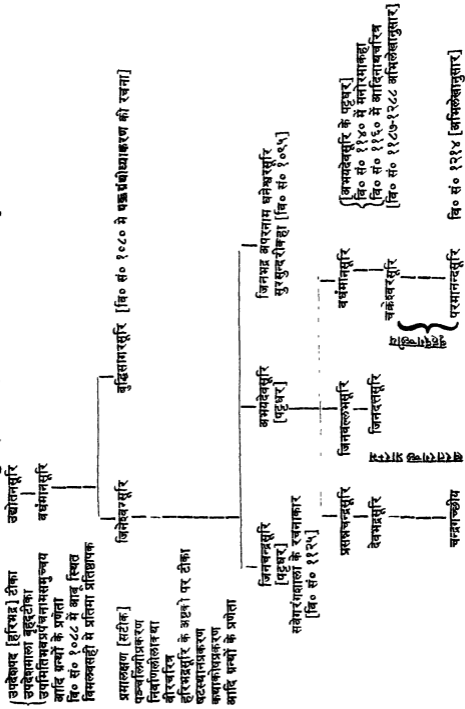


तालिका नं० २

वङ्गप्रदेशीय आचार्य मुनिचन्द्रसूरि के गृह-शास्त्र परम्परा की तालिका



चन्द्रकुल (चन्द्रगच्छ) के आचार्यों का विद्यावंशवृक्ष



बड़गच्छीय वंशावली और छद्मगच्छीय वंशावली के परस्पर सम्भोजन से निर्मित विद्यावंशकुश

उद्योतनसूरि [प्रथम]

सर्वदेवसूरि

देवसूरि [प्रथम]

नेमिकन्दसूरि [प्रथम]

उद्योतनसूरि [द्वितीय]

आञ्जनेवसूरि आनन्दसूरि

[प्रथम] जिनवन्दसूरि

प्रद्योतनसूरि

[द्वितीय]

आनन्दसूरि के पट्टधर

आञ्जनेवसूरि [द्वितीय] श्रोतवन्दसूरि

हरिभद्रसूरि [मूक्यपट्टधर]

विजयसेनसूरि [शिष्यपट्टधर]

श्रीचन्द्रसूरि [शिष्य]

अजितदेवसूरि मानदेवसूरि

विजयसिंहसूरि हेमचन्द्रसूरि

सोमभद्रसूरि

अजितदेवसूरि यशोदेवसूरि प्रद्युम्नसूरि मानदेवसूरि देवसूरि

[सर्वदेवसूरि]

यशोभद्रसूरि

नेमिकन्दसूरि

मुनिकन्दसूरि

गुणाकरसूरि [शिष्य]

हरिभद्रसूरि [आञ्जनेवसूरि]

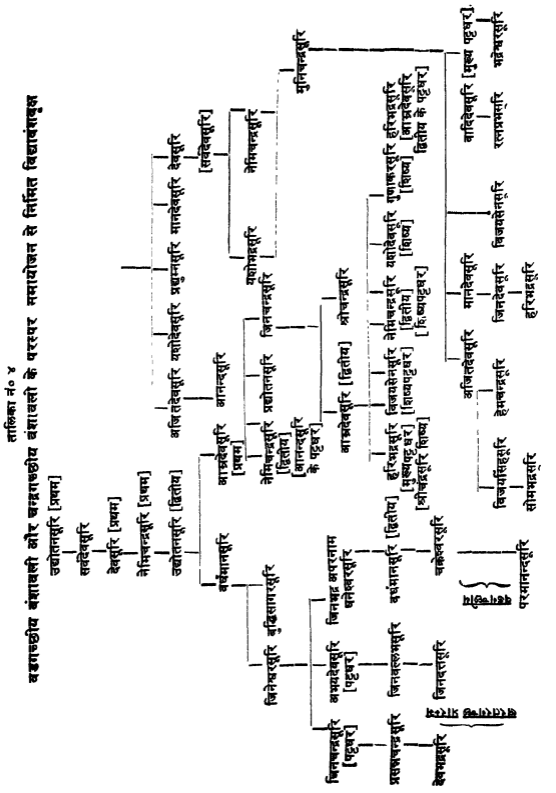
द्वितीय के पट्टधर

नादिदेवसूरि [मूक्यपट्टधर]

रत्नप्रभसूरि

विजयसेनसूरि

हरिभद्रसूरि



नाट्यदर्पण पर अभिनवभारती का प्रभाव

काशी अञ्जुम सैफ़ी

आचार्य अभिनवगुप्त के अतुलनीय ज्ञान एवं अद्वितीय मेधा की प्रतीक अभिनवभारती स्वयं टीका होते हुए भी प्रकाण्ड पाण्डित्यपूर्ण विवेचन के कारण स्वतन्त्र नाट्यशास्त्रीय ग्रन्थ से कम महत्त्वपूर्ण नहीं है। निःसन्देह रामचन्द्र-गुणचन्द्र ने नाट्यदर्पण की रचना से पूर्व उसका सम्यक् आलोचन किया है। इसी कारण उसकी विवेचन-पद्धति, तथ्यों, मन्तव्यों और विचारों का अत्यधिक प्रभाव नाट्यदर्पण पर परिलक्षित होता है।

यह एक आश्चर्यजनक तथ्य है कि सम्पूर्ण नाट्यदर्पण में कही भी अभिनवभारती का नाम प्राप्त नहीं होता है। 'नाटक' शब्द की व्युत्पत्ति के प्रसङ्ग में मात्र एक स्थल पर आचार्य अभिनवगुप्त की नामतः आलोचना प्राप्त होती है^१। इससे इस तथ्य की भी प्रतीति होती है कि रामचन्द्र-गुणचन्द्र न स्वग्रन्थलेखन में स्वतन्त्र ग्रन्थ-लेखन की परम्परा का निर्वाह किया है, किसी का अन्धानुकरण नहीं किया। इसलिये अनेक स्थलों पर उन्होंने तथ्यों को नवीन रूप में परिभाषित और प्रस्तुत करने का सफल प्रयास किया है। ऐसे अवसरों पर सामान्यरूपेण प्राचीन परम्परा और स्वयं से भिन्न मत रखने वाले आचार्यों के विचारों का भी उन्होंने निर्देश किया है। इसके लिये उन्होंने 'केचिद्' आदि शब्दों का प्रयोग किया है। इसी शैली में कतिपय ऐसे मन्तव्यों का भी रामचन्द्र-गुणचन्द्र ने सञ्ज्ञित किया है, जो अभिनवभारती में भी प्रस्तुत किये गये हैं। नाट्यदर्पण में ऐसे उद्धरण निम्नलिखित हैं—

नाट्यदर्पण

अभिनवभारती

- | | |
|--|---|
| <p>१. अन्ये तु कार्याधर्मसहस्रस्याप्यधर्मस्य सहनं छादानमामनन्ति। विवृति पृ० ८४</p> <p>२. अपरे तु क्रोधादेः प्राप्तस्य शमनं द्युतिमामनन्ति। पूर्वोक्त पृ० १०९</p> <p>३. केचिदस्य द्वादशनेतृकत्वमाम्नासिषुः। पूर्वोक्त पृ० १०९</p> <p>४. केचित् पुनरुपाक्षरं गायत्र्यादिकमर्धसम-विष-मादिकं चात्र पद्यं मन्यन्ते। पूर्वोक्त पृ० १११</p> | <p>...तेन दुष्टोऽप्यर्थोऽपमानन बहुमतीकृतः। तव-पमानकलङ्कापवारणाच्छादनमिति। ना० शा० भाग-३ पृ० ५५-५६।</p> <p>सामर्थ्यात्प्रशमनोपस्य क्रोधादेरर्थस्य प्राप्तस्यापि यत्प्रशमनं सा द्युतिः। पूर्वोक्त पृ० ५८।</p> <p>यथा समवकार इति द्वादशेत्यर्थः। पूर्वोक्त भाग-२ पृ० ४४४।</p> <p>उल्लिख्य सप्तभिः गायत्री षड्भिः बन्धकुटिलानि विषमार्धसमानि तान्यत्र समवकारे सम्यग्योज्या-नीति। पूर्वोक्त पृ० ४४१।</p> |
|--|---|

आचार्य रामचन्द्र-गुणचन्द्र ने नाट्यदर्पण में अन्य आचार्यों के मतों को विपुल सङ्ख्या में प्रदर्शित किया है। अभिनवभारती में भी इसी रूप में विविध विचारधारार्यों का उल्लेख प्राप्त होता है। नाट्यदर्पण में प्रदर्शित अनेक मत ऐसे हैं जो अभिनवभारती में भी प्राप्त होते हैं। वस्तुतः रामचन्द्र-गुणचन्द्र ने अपने ग्रन्थ में प्रदर्शित विभिन्न मत-मतान्तरों का पर्याप्त अंश अभिनवभारती से प्राप्त किया है। इनमें से कुछ मत अभिनवभारती के पाठ-भेद के रूप में भी प्राप्त होते हैं। नाट्यदर्पण में उल्लिखित ऐसे मतों का जो अभिनवभारती में भी निदिष्ट है—हम यहाँ उल्लेख कर रहे हैं—

नाट्यदर्पण

अभिनवभारती

- | | |
|---|---|
| <p>१. केचित् तु मुखादयः सन्धयोऽवस्थाश्च यत्र पृथक्-पृथक् सङ्क्षेपतः पुनरुल्लिङ्गयन्ते, तं निर्वहणसन्धिमाहुः। विवृत्ति पृ० ५१</p> <p>२. अन्ये तु विपदां क्षमनं करणमाहुः। पूर्वोक्त पृ० ५६</p> <p>३. अन्ये तु वर्णानां ब्राह्मणादीनां यथासम्भवं द्वयोस्त्रयाणां चतुर्णां वैकत्र मीलनं वर्णसंहार-माचक्षते। पूर्वोक्त पृ० ६५</p> <p>४. अन्ये तु 'चित्रार्थ रूपकं वचः' इति पठन्ति। पूर्वोक्त पृ० ७४</p> <p>५. अन्ये त्वस्य स्थाने युक्तिं पठन्ति। पूर्वोक्त पृ० ९०</p> <p>६. केचिदन्यतमाङ्गानङ्गीकारेण द्वादशाङ्गमेवैतं सन्धिभिच्छन्ति, एवं गर्भसन्धिमपीति। पूर्वोक्त पृ० ९१</p> <p>७. अन्ये तु—'स्वभाव शुद्ध-पाक्षण्ड्यादेश्चरितं प्रहस्यते, तत् सङ्कीर्णचरितविषयत्वात् सङ्कीर्णम्' इत्याहुः। पूर्वोक्त पृ० ११३</p> <p>८. सङ्कीर्णमेनेकाङ्कं केचिदनुस्मरन्ति। पूर्वोक्त पृ० ११३</p> | <p>अत्र केचिन् सवान् सन्धीनवस्थापञ्चकनिर्वहणे पृथक्पृथक् योज्यमानानिच्छन्ति। ना० शा० भाग-३ पृ० २९।</p> <p>अन्ये तु विपदां क्षमनं करणमाहुः। पूर्वोक्त पृ० ४१।</p> <p>यत् ब्राह्मणादिवर्णचतुष्टयमेलनमिति तदफलत्वा-दनादृत्यमेव। पूर्वोक्त पृ० ४७।</p> <p>अन्ये तु चित्रार्थमेव वचो रूपकमिति मन्यन्ते। पूर्वोक्त पृ० ४८।</p> <p>युक्तिरित्यन्ये इदमङ्गं व्यवहरन्ति। पूर्वोक्त पृ० ५६</p> <p>केचिदत्रान्यतममङ्गं नाधीयते, द्वादशाङ्गमेवैतत्स-न्धिमाहुः। पूर्वोक्त पृ० ५६।</p> <p>अन्ये त्वाहुः—येषां स्वभावत एव चरितं शिष्टमध्ये सभ्येतरतमत्वेन प्रहसानहं तदविशुद्धत्वात् सङ्कीर्णम्, तद्योगाच्च रूपकम्। पूर्वोक्त भाग-२ पृ० ४४८।</p> <p>प्रहसनस्याङ्कनियमानभिधानात् शुद्धमेकाङ्कं सङ्कीर्णं त्वनेकाङ्कं वेश्यादिचरितसङ्ख्याबलादिति केचित्। पूर्वोक्त पृ० ४०९।</p> |
|---|---|

रामचन्द्र-गुणचन्द्र की शैली की एक प्रमुख विशेषता यह भी है कि उन्होंने विषयों को परिभाषित कर उनके स्पष्टीकरण के लिये एक अथवा अधिक उदाहरण तत्सम्बद्ध विविध ग्रन्थों से प्रस्तुत किये हैं। निश्चितरूपेण शुष्क शास्त्रीय नियमों के व्यावहारिक प्रदर्शन से विषय-बोधन में पर्याप्त सहायता प्राप्त होती है। यहाँ भी उन्होंने अभिनवभारती की सामग्री का लाभ उठाया है, क्योंकि आचार्य अभिनवगुप्त द्वारा प्रदर्शित उदाहरणों को उन्होंने तत्-तत् प्रसङ्गों में अनेकशः स्वीकार कर नाट्यदर्पण में अनेक स्थलों पर प्रदर्शित किया है। अभिनवभारती पर आधारित नाट्यदर्पण के निम्न उदाहरणों को प्रस्तुत किया जा सकता है—

विषय	नाट्यवर्षण	जमिन्दारभारती
१. नाटक में दिव्य पात्र	पृ० २५	ना० शा० भाग-२ पृ० ४४१
२. वृत्तबन्धशिक्षा	" ३०	" पृ० ४२९
३. पताकास्थानक	" ४०-४१	" भाग-३ पृ० २०-२१
४. फलागम	" ४७	" पृ० ८
५. देवायत्त फल में पुरुष व्यापार की गौणता से सम्बद्ध शब्दा ।	" ४७	" " ५८
६. मुखसन्धि	" ४८	" " २४
७. प्रतिमुखसन्धि	" ४९	" " २४-२५
८. निर्वहण सन्धि	" ५१	" " २९
९. परिकर सन्ध्यङ्ग	" ५३	" " ३८
१०. परिन्यास	" ५३	" " ३८
११. समाहिति	" ५४	" " ४०
१२. उद्भेद	" ५५	" " ४१
१३. करण	" ५६	" " ४१
१४. विलोभन	" ५६	" " ३८
१५. भेद	" ५७	" " ४२
१६. प्रापण	" ५७	" " ३९
१७. विलास	" ६१	" " ४२
१८. वर्ण संहति	" ६४	" " ४७
१९. नर्म	" ६५	" " ४४
२०. नर्मद्युति	" ६७	" " ४४
२१. सङ्ग्रह	" ७२	" " ४९
२२. उदाहृति	" ७५	" " ४८
२३. क्रम	" ७६	" " ४९
२४. शब्दा	" ७७	" " ५२
२५. आक्षेप	" ७८	" " ५०
२६. अधिबल	" ७९	" " ५१
२७. द्रव	" ८२	" " ५३
२८. छादन	" ८४	" " भाग-३ पृ० ५६
२९. शक्ति	" ८८	" पृ० ५३
३०. व्यवसाय	" ९१	" " ५४
३१. सन्धि	" ९२	" भाग-३ पृ० ५७
३२. आनन्द	" ९६	" पृ० ५८
३३. विनय रहित वेश्या नायिका से युक्त प्रकरण	" १०४	" भाग-२ पृ० ४३३

विषय	नाट्यदर्पण	अभिनवभारती
३४. वीथी	पृ० ११७	ना० शा० पृ० ४५९
३५. ग्याहार	" ११९	" " ४५८
३६. त्रिगत	" १२६	" " ४५८
३७ असत्प्रलाप	" १२७	" " ४५६
३८ वाक्केली	" १२८	" " ४५६
३९. नालिका	" १२९	" " ४५५
४०. उद्घात्यक	" १३२	" " ४५४
४१. अवस्पन्दित	" १३३	" " ४५५
४२. आमुख	" १३६	" भाग-३ पृ० ९३
४३. आरभटी वृत्ति में विचित्र नेपथ्य एवं माया-शिर-दर्शन ।	" १४०	" पृ० १०४
४४ आरभटी वृत्ति में विचित्र भाव कार्यान्तर ।	" १४१	" " १०४
४५ आक्षेपिकी द्रुवा	" १७३	" भाग-४ पृ० ३६०

उपर्युक्त विवरण से स्पष्ट है कि अभिनवभारती में प्रदर्शित उदाहरणों की विपुल सङ्ख्या का नाट्यदर्पण में उदारतापूर्वक प्रयोग किया गया है। अतः इस दृष्टि से भी रामचन्द्र गुणचन्द्र अभिनव-गुप्त के ऋणी है।

तथ्यों के तार्किक विवेचन की दृष्टि से नाट्यदर्पण में यत्र-तत्र विविध शब्दों की व्युत्पत्तिपरक व्याख्या प्रस्तुत की गयी है। इस क्षेत्र में भी उस पर अभिनवभारती का स्पष्ट भाव परिलक्षित होता है। नाट्यदर्पण में अनेक ऐसी निरुक्तियाँ हैं, जिनका अभिनवभारती से पूर्ण साम्य है। दोनों ग्रन्थों में समान रूप में निर्दिष्ट ऐसे स्थल निम्नलिखित हैं—

नाट्यदर्पण

अभिनवभारती

- नाटकमिति नाटयति विचित्रं रङ्गनाप्रवेशेन सभ्याना हृदयं नर्तयतीति नाटकम् । विवृत्ति पृ० २५
- स प्रसिद्धिं प्राशस्त्य हेतुत्वात् पताकेव पताका । पूर्वोक्त पृ० ३९
- अर्थः कर्म-करणव्युत्पत्त्या प्रयोजनमुपायश्च । पूर्वोक्त पृ० ३९
- ... प्रकर्षेण स्वार्थानपेक्षया करोतीति प्रकरी । विवृत्ति पृ० ४१ ।
- स मुखस्याभिमुख्येन वर्तत इति प्रतिमुखम् । पूर्वोक्त पृ० ४८ ।

...तथा हृदयानुप्रवेशरञ्जनोल्लासनया हृदयं शरीरं चोपायव्युत्पत्तिपरिघट्टितया चेष्टया नर्तयति ...नाटकमिति । ना० शा० भाग-२ पृ० ४१३

...प्रसिद्धिप्राशस्त्ये सम्पादयति । ...पताकाबहुपयोगित्वादियं पताकेति चिरन्तनाः । पूर्वोक्त भाग-३ पृ० १५

...अर्थः प्रयोजनमुपायश्च, कर्म-करणव्युत्पत्त्या । पूर्वोक्त पृ० १८-१९

प्रकर्षेण स्वार्थानपेक्षया करोतीति । ना० शा० भाग-३ पृ० १५ ।

प्रतिमुखं प्रतिरामिमुख्येन यतोऽत्र वृत्तिः । पूर्वोक्त पृ० २५ ।

नाट्यवर्षण

अभिनवभारती

६. नर्मणो ह्येतनं नर्मद्युतिः । पूर्वोक्त नर्मं च सुतरां ह्येतितं भवतीति नर्मद्युतिः ।
पृ० ६७ पूर्वोक्त पृ० ४४ ।
७. स उत्कर्षमाहरणादुदाहृतिः । पूर्वोक्त उत्कर्षमाहरतीत्युदाहरणम् । पूर्वोक्त पृ० ४८ ।
पृ० ७५
८. बुद्धिस्तत्र क्रमते, न प्रतिहन्यत इत्यर्थः । बुद्धिहि तत्र क्रमते न प्रतिहन्यते । पूर्वोक्त पृ० ४९
पूर्वोक्त पृ० ७६
९. सा द्रवति स्थलीभवति हृदयमनयेति विद्रवति विलीयते हृदयं येनेति । पूर्वोक्त पृ० ५२ ।
द्रवः । पूर्वोक्त पृ० ७७
१०. तोटयति भिनति हृदयमिति तोटकम् । भिन्नति यतो हृदयं ततस्तोटकम् । पूर्वोक्त पृ० ५१
पूर्वोक्त पृ० ८१
११. मार्गाच्चलनम् (द्रवः) पृ० ८२द्रवणं चलनं मार्गादिति द्रवः । पूर्वोक्त पृ० ३३
१२. प्रकर्षण रोच्यते.....इति प्ररोचना । प्रकर्षण रोचत इति प्ररोचना । पूर्वोक्त पृ० ५६
पृ० ९०
१३. आनन्दहेतुत्वादानन्दः । पृ० ९६ । तदानन्त(नन्द)हेतुत्वादानन्दः । पूर्वोक्त पृ० ५८
१४. डिमो डिम्बो विप्लव इत्यर्थः, तद्योगादयं डिमः । पृ० ११४ डिमो डिम्बो विद्रव इति पर्यायाः, तद्योगादयं डिमः । पूर्वोक्त भाग—२ पृ० ४४३
१५. उत्क्रमणोन्मुखा सृष्टिर्जीवितं यासां ता उत्क्रमणोया सृष्टिर्जीवितं प्राणा यासां ता उत्सृष्टिकाः शोचन्त्यः स्त्रियस्ताभिरङ्कितत्वाद्दुत्सृष्टिकाङ्कः । पृ० ११५ उत्सृष्टिकाः शोचन्त्यः स्त्रियस्ताभिरङ्कित इति तथोक्तः । पूर्वोक्त पृ० ४४६
१६. ईहा चेष्टा मृगस्येव स्त्रीमात्रार्थात्रेतीहा-मृगः । पृ० ११६ ईहा चेष्टा मृगस्येव स्त्रीमात्रार्था यत्र स ईहामृगः । पूर्वोक्त पृ० ४८२
१७. विविधोऽर्थं आह्लियतेऽनयेति व्याहारः । पृ० ११७ व्याहारः विविधोऽर्थोऽभिनीयते येन । पूर्वोक्त पृ० ४५८
१८. तदधिकबलसम्बन्धादधिकबलम् । पृ० ११९ अधिकबलसम्बन्धादधिकबलम् । पूर्वोक्त पृ० ४५७
१९. वचनं तद् दृष्टार्थगमत्वाद् दृष्टशोणितगमंगण्ड इव गण्डः । पृ० १२१ तद्वचनं दृष्टार्थगमत्वात्गण्ड इव गण्डः । पूर्वोक्त पृ० ४५८
२०. त्रिगतमनेकार्थगतम् । पृ० १२४ अनेकमर्थं गतमिति त्रिगतम् । पूर्वोक्त पृ० ४५८
२१. नाली व्याजरूपा प्रणालिका । पृ० १२९ नालिका प्रणालिका त्र्याजैत्यर्थः । पूर्वोक्त पृ० ४५५
२२. मृदा परपक्षमर्दनेन स्वपक्षमवति रक्षतीति मृदवम् । पृ० १२९ मृदवमिति मर्दनेन मृत्परपक्षमर्दनेन स्वपक्षमवति रक्षतीति । पूर्वोक्त पृ० ४५७
२३. उद्धाते प्रश्नात्मके सामुद्धात्यम् । पृ० १३१ प्रश्नात्मके उद्धाते माध्विति यत् । ना० शा० भाग—२, पृ० ४५४
२४. अन्य कार्यावलगनादवलगितम् । पृ० १३२ अन्यकार्यावलगनादवलगितम् । पूर्वोक्त पृ० ४५४
२५. अवस्पन्दितं चक्षुःस्पन्दनादिवदन्तर्गत-सूचनीयसम्भवात् । पृ० १३३ अवस्पन्दितं चक्षुःस्पन्दनादिवदन्तर्गतसूचनीयसम्भवात् । पूर्वोक्त पृ० ४५५

नाट्यदर्पण

अभिनवभारती

२६. 'आङ्गमर्यादायाम्' तेन मुखसन्धि सम्प्राप्य निवर्तते । पृ० १३६

मुखसन्धेर्निवर्तते यतः आङ्गमर्यादायाम् । ना० शा० भाग—३ पृ० ९३

२७. प्रसादप्रयोजना प्रासादिकी । पृ० १७३

प्रसादयोजनः । प्रासादिकी विधात् । पूर्वाक्त भाग—४ पृ० ३६

२८. विशेषेण दूषयन्ति विनाशयन्ति...विस्मरयन्तीति विदूषकाः । पृ० १७८

दूषयतीति विदूषकः...दूषयन्ति विस्मरयन्ति । पूर्वाक्त भाग—३ पृ० २५१-२५२

रामचन्द्र-गुणचन्द्र ने 'नाट्यदर्पण' में 'वेणीसंहार' की आलोचना करते हुए भानुमती के साथ दुर्योधन के रत्यमिलाष रूप विलास को तत्कालीन परिवेश में असङ्गत होने के कारण अनुचित कहा है।^१ इसी रूप में 'वेणीसंहार' की यह आलोचना आचार्य अभिनवगुप्त द्वारा भी की गयी है।^२ रामचन्द्र-गुणचन्द्र के अनुसार 'पुष्पदूषितक' में अशोकदत्त के कथन से मन्दयन्ती के चरित्र के सम्बन्ध में प्रदर्शित व्यलीक सम्भावना निर्वहण सन्धि पर्यन्त उपयोगी होने के कारण दोषपूर्ण नहीं है। निर्वासन के पश्चात् उस जैसी उत्तम प्रकृति की नायिका का अधम प्रकृति वाले शबर सेनापति के घर में निवास अवश्य ही दोषपूर्ण एवं अनुचित है।^३ इन्हीं तथ्यों के आधार पर 'अभिनवभारती' में भी 'पुष्पदूषितक' की आलोचना एवं समर्थन किया गया है।^४

नाट्यदर्पण की विवृत्ति पर भी अभिनवभारती का अत्यधिक प्रभाव है। रामचन्द्र-गुणचन्द्र ने स्वरचित विवृत्ति में विपुल मात्रा में अभिनव भारतीय के अशोक का समाहार किया है। कहीं उसके भावों, कहीं शब्दों, कहीं वाक्यों और कहीं-कहीं तो सम्पूर्ण अनुच्छेद को ही यथावत् अथवा यत्किञ्चित् परिवर्तन सहित नाट्यदर्पण में ग्रहण कर लिया गया है। नाट्यदर्पण के अभिनवभारती से प्रभावित अंशों को हम यहाँ प्रस्तुत कर रहे हैं—

नाट्यदर्पण

अभिनवभारती

१. यद्यपि समवकारे शृङ्गारत्वमस्ति, तथापि न तत्र कैशिकी । न खलु काममात्र शृङ्गारः, किन्तु विलासोत्कर्षः, न चासी रौद्रप्रकृतीनां नेतृणाम् । पृ० २४

नन्वेवं शृङ्गारयोगे काव्ये कैशिकीहीनता ।...न कामसद्भावमात्रादेव कैशिकी सम्भवः, रौद्र प्रकृतीना तद्भावात् । विलासप्रधानं यद्रूपं सा कैशिकी... । ना० शा० भाग—२, पृ० ४४०-४४१.

२. इह ख्यातत्वं त्रिधा नाम्ना चेष्टितेन देशेन च । पृ० २४

...इह त्रिविधया प्रसिद्धया प्रसिद्धत्वं भवति, अमुक एवंकारी अमुत्रदेश इति । पूर्वाक्त पृ० ४११

३. नायिका तु दिव्याऽपि भवति पथोर्वशी, प्रधाने मत्स्यं चरिते तच्चरितान्तर्भावात् । पृ० २५

नायिका तु दिव्याप्यविरोधिनी यथोर्वशीनायक-चरितेनेव तद्वृत्तस्याज्ञेपात् । पूर्वाक्त पृ० ४१२

१. ना० द० पृ० ६२ ।
 २. अभि० भा० (ना० शा० भाग—३) पृ० ४२ ।
 ३. विवृत्ति ना० द० पृ० १०३ ।
 ४. अभि० भा० (ना० शा० भाग—२) पृ० ४३२ ।

नाट्यवर्षण

४. अत्यन्तभक्तानामेव नाम देवताः प्रसीदन्तीति देवताऽऽराधनपुरः सरमुपायानुष्ठानमाधेयमिति । पृ० २५
५. इह तावत् न निसर्गतः किञ्चित् चरित मुख्यमङ्गलं वा, किन्तु बहुष्वपि फलेषु कविर्यस्यात्यन्तमुत्कर्षमभिप्रैति तत्फलमिष्टम् । ' रामप्रबन्धेषु हि सुधीवमैत्री-शरणागतविभोषणरक्षण ' सीताप्रत्यानयनादिषु सीताप्रत्यानयनस्यैव प्राधान्यं कविना प्रतिपादितम् । पृ० २७
६. प्रयत्नान्तरे हि तदपि मुख्यं स्यात् तापसवत्सराजे हि वत्सराजस्य मुख्याय कौशाम्बीराज्यलाभाय प्रवृत्तेनैव योगन्धरायण-व्यापारेण प्राप्तं वासवदत्तासङ्गमपथावती प्राप्त्यादिकर्मापि साध्यते । पृ० २७
७. उपायस्वरूपापरिज्ञाने तद्विषयाणामारम्भादीनाम् नैषामोद्देशिको निबन्धः-क्रमः ' फलस्य मुख्यसाध्यस्य हतव्य उपायाः । इह हेतुद्विधा अचेतनः चेतनोऽपि द्विधा मुख्य उपकरणभूतश्च । उपकरणभूतो द्विधा स्वार्थसिद्धियुतः परार्थसिद्धिपरः । परार्थसिद्धिपरश्च पूर्वः पताका, अन्यः प्रकरीति । पृ० ३७
८. गोपुच्छस्य च केशाः केचित्तोकमात्रयामिनः, केचिन्मध्यावधयः, केचिदंतव्यापिनः, एवं प्रबन्धवस्तूर्यापि । यथा रत्नावल्या प्रमोदोत्सवो मुखसन्धावेव निष्ठितः, मुखोप-क्षिमो बाभ्रव्यादिवृत्तान्तश्च निबन्धेणारम्भे रत्नावलीप्राप्त्यादयश्च साररूपाः पदार्थाः अन्त इति । पृ० ३०
९. इत्यादि नायक-प्रतिनायकामात्याद्याश्रयेण विचित्ररूपो बीजोपन्यास । पृ० ३९

अभिनवभारती

निरन्तर भक्ति भावितानामेवभ्रामदेवताः प्रसीदन्ति, तस्माद् देवताराधनपुरस्सरमुपायानुष्ठानं कार्यमिति । पूर्वोक्त पृ० ४१२

' न निसर्गतः किञ्चित्दाधिकारिकम् । पूर्वोक्त भाग-३ पृ० २; ' जगत्कण्टकरावणोद्धरणं शरणागतविभोषणरक्षणमित्याद्यपि हि प्रधानफले सीताप्रत्यानयनलक्षणे विवक्षिते न शक्यन्तरव्यापारसाध्यम् ' । पूर्वोक्त पृ० ३, ' कविर्यत्फलमुत्कर्षेण विवक्षिते तत्प्रधानफलम् । पूर्वोक्त पृ० ४

शक्यन्तरेऽपि पुण्यक व्यापार्यमाणे तस्याप्याधिकारिकत्वमेव स्यात् । ' तापसवत्सराजे राज्यप्रत्यापत्तेः प्रधानफलत्वे वासवदत्तामङ्गमपथावती प्राप्त्यादौ क्रियान्तरानुपयोग एव मन्तव्यः । पूर्वोक्त पृ० ३

तदनभिधाने उपायादिस्वरूपापरिज्ञानात् प्रारम्भाद्यवस्थानाम् यथार्थं फल तस्य प्रकृतय उपाया फलहेतवः इत्यर्थः । तत्र जडचेतनतया द्विधाकरणम् ... । चेतनोऽपि द्विधा मुख्य उपकरणभूतश्च, अन्त्याऽपि द्विधा स्वार्थसिद्धिसहिततया परार्थसिद्धया युक्तः शुद्ध्यापि च, तत्राद्यो विन्दुः द्वितीयः पताका तृतीयः प्रकरी । ' तासामोद्देशिकोक्तिवदुपनिबन्धक्रमनियम इत्यर्थः । पूर्वोक्त पृ० १२

अन्ये तु यदा गोपुच्छे केचिद्वालाः ह्रस्वाः, केचिद्दीर्घाः । तद् यथारत्नावल्यां प्रमोदोत्सवो मुखसन्धावेव निष्ठित इत्यादि यावत् बाभ्रव्यवृत्तान्तो मुखोपक्षिमो निबन्धनिष्ठां प्राप्तः । साररूपाश्च पदार्थाः पर्यन्ते कर्तव्याः । पूर्वोक्त भाग-२ पृ० ४२८-४२९

तत्रापि कचिन्नायकोद्देशेन कचित्प्रतिनायकाश्रयेणेत्यादिभेदैर्बहुधा भिद्यते । पूर्वोक्त भाग-३ पृ० ६३

१०. "परस्य प्रधानस्य प्रयोजनं सम्पादयति
"। सुग्रीव विभीषणादिर्हि रामादिनोप
क्रियमाणो रामादेरात्मनश्चोपकाराय भवन्
रामादेः प्रसिद्धिं प्राशस्त्य च सम्पादयति ।
पृ० ३९

११. तावत्येव पताकानायकस्य स्वफलसिद्धि-
निबध्यते । निर्वहणमन्धावपि तत्फले
निबध्यमाने तुल्यकालयोरुपकारयोपकारक-
त्वाभावात् न तेन प्रधानस्योपकार
स्यात् । सिद्धफलस्त्वसौ प्रधानफल एव
व्याप्रियमाणो भूतपूर्वगत्या पताकाशब्द-
वाच्य इति । पृ० ३९

१२. अन्यस्मिन्नुपाये चिन्तिते सहसोपायान्तर
प्राप्तिर्यथा नागानन्दे जीमूतवाहनस्य
शङ्खचूडादप्राप्तवध्यपटस्य कञ्चुकिना
वासोयुगलार्पणम् । पृ० ४०

१३. यथा रामाभ्युदये द्वितीयेऽङ्के सीता प्रति
सुग्रीवस्य संदेशोक्तिः—'बहनाञ्च किमुक्तेन'
"। अत्र पारेऽपि जलधरेतर्यतिशयोक्तिरपि
सीता प्रति तथैव वृत्तत्वात् प्रकृतसम्बद्धा ।
अत्र चातिशयोक्तिमात्राच्चिन्तितात् प्रयो-
जनादपरं तथैव सीताहरणं प्रयोजनं
सम्पन्नमिति सामान्यलक्षणम् । पृ० ४०

१४. उपायानुष्ठानस्यावश्यकत्वं व्यादिना व्यव-
धाने सति नायक-प्रतिनायकामात्यदीना
यदनुसन्धानं ज्ञानमसौ ज्ञानविचारणफल-
लाभोपायत्वाद् बिन्दुः । सर्वव्यापित्वाद्
वा जले तैलबिन्दुरेव बिन्दुः । "केवलं
बीजं मूलसन्धेरेव प्रभृति निबध्यते, बिन्दुस्तु
तदनन्तरमिति । पृ० ४१

१५. प्रधाननायक-पताकानायक - प्रकरीनायकैः
साध्ये प्रधानफलत्वेनाभिप्रेते बीजस्य
प्रारम्भात्स्योत्पत्तिस्य प्रधानोपायस्य
सहकारी सम्पूर्णतादायी सैन्य-कोश-दुर्ग-

"परस्य प्रयोजनसंपत्तये भवदपि स्वप्रयोजनं
सम्पादयति । "एवं सुग्रीवविभीषणप्रभृतिरपि
रामादिनोपक्रियमाणे रामादेरात्मनश्चोपकाराय
प्रभवमाने प्रसिद्धिप्राप्त्यै सम्पादयतीति । "।
पताकाबहुपयोगित्वादियं पताकेति चिरन्तनाः ।
पूर्वोक्त पृ० १५

"तावत्येव पताकानायकस्य स्वफलसिद्धिरूप-
निबन्धनीया, सिद्धफलस्त्वसौ प्रधानफल एव
व्याप्रियमाण आनीनोऽपि भूतपूर्वगत्या पताका-
शब्दवाच्यो न मुख्यत्वेन । " निर्वहणपर्यन्ते तत्फले
क्रियमाणे तुल्यकालयोरुपकारकत्वाभावात् तेन
प्रधानोपकारो न भवेत् । पूर्वोक्त पृ० १८

अस्मिन्नुपाये चिन्तिते सहसोपायान्तरप्राप्ति यथा-
नागानन्दे जीमूतवाहनस्य शङ्खचूडाप्राप्तवध्यपटस्य
कञ्चुकिना वासोयुगलार्पणम् । पूर्वोक्त पृ० २०

यथा रामाभ्युदये तृतीयेऽङ्के सीतां प्रति सुग्रीवस्य
संदेशोक्तिः— बहनाञ्च किमुक्तेन" । अत्रान्य
प्रयोजने नातिशयकस्याशयेन प्रमुक्तेऽपि वचसि पारे-
ऽप्योत्पादिप्रकृतोपयोगातिशयात् पताकास्थानकम् ।
पूर्वोक्त पृ० २०

प्रयुज्यते फलं यैरुपायानुष्ठानैः तेषामिति वृत्तव-
शादवश्यकत्वं व्यतिदिभिर्विच्छेदेऽपि सति यदनु-
सन्धानात्मकं प्रधाननायकगतं सन्धिद्रव्यज्ञानं
बिन्दु, ज्ञानविचारणं फललाभोपायत्वात् । पूर्वोक्त
पृ० १३; "तैलबिन्दुवत् सर्वव्यापकत्वादपि बिन्दुः ।
बीजं च मूलसन्धेरेव प्रवर्त्यात्मानमुन्नेषयति
बिन्दुस्तदनन्तरमिति विशेषोऽनयोः" । पूर्वोक्त
पृ० १४

प्राज्ञैः प्रधाननायकपताकानायकप्रकरीनायकैश्चेतन-
रूपैः "सम्पूर्णतादायी पूर्वपरिगृहीतस्य प्रधानस्य
बीजाख्योपायस्य फलम् आरभत इत्यारम्भ शब्द-
वाच्यो द्रव्य क्रियागुणप्रभृतिः सर्वोऽर्थः सहकारी

सामाद्युपायलक्षणो ब्रह्म-गुण-क्रिया-प्रभृतिः
सर्वोऽर्थ्यचेतनैः कार्यते फलमिति कार्यम् ।
पृ० ४२

१६. ... बाहुल्यं प्राधान्यं वा निबन्धनीयम् ।
पृ० ४२

१७. पञ्चानामवश्यम्भावमाह । ... उद्देशो-
क्तमेणैव निबन्धयन्ते । ... प्रेक्षापूर्वकारिणां
हि प्रथमारम्भस्ततः प्रयत्नस्ततः सम्भा-
वना ततो निश्चयस्ततः फलप्राप्तिरित्यय-
मेव क्रम इति । पृ० ४४

१८. तदर्थंमौत्सुक्यमुपायविषयमनेनोपायेनैतत्
सिद्ध्यतीति स्मरणोत्कण्ठाऽऽदिकर्म तदनु-
गुणो व्यापारइचोभयमारम्भः । पृ० ४४

१९. मात्रशब्देन फलान्तरयोगः प्रतिबन्धनिश्च-
यश्च व्यवच्छिद्यते । पृ० ४५

२०. ... निश्चयो नियता फलव्यभिचारिण्यासिः ।
पृ० ४६

२१. इह च तावत् पुरुषकारमात्राभिनिवेशिना
देवमपाकुर्वता नास्तिकानां देवबहुमान-
व्युत्पत्तये पुरुषकारोऽप्यफलस्तदभावोऽपि
सफल इति दर्शनीयम् । पृ० ४७

२२. अपरथा परतः प्राप्तमपि फलं नाङ्गी-
कुर्यादिति । पृ० ४७

२३. महावाक्यार्थस्याशा भागाः परस्परं
स्वरूपेण चाङ्गीः सन्धीयन्त इति सन्धयः ।
पृ० ४८

२४. प्रारम्भावस्थाभावित्वात् प्रधानवृत्तस्य
भागो मुखमिव मुखम् । ... प्रारम्भोपयोगी
यावानर्थराशिः प्रमकानुप्रसक्त्या विचित्र-
रतसंनिवेशस्तावान् मुखसन्धिरित्यर्थः ।
यथा रत्नावल्या प्रथमोऽङ्कः । अत्र हि
सागरिका-राजदर्शनरूपे अमात्यप्रारम्भ-
विषयोऽङ्कतेऽर्थराशौ अमात्ययौगन्धराय-
णस्य पृथ्वीसांम्राज्यविजिगीषोर्वीरः, वत्स-
राजस्य वसन्तविभावः शृङ्गारः, पीर-

कार्यमित्युच्यते, चेतनैः कार्यते फलमिति
व्युत्पत्त्या ... तेन जनपदकोश दुर्गादिक व्यापार
वैचित्र्यसामाद्युपायवर्गं इत्येतत्सर्वं कार्यञ्जतमं वति ।
पूर्वोक्त पृ० १६.

... प्रधानत्वेन बाहुल्येन निबन्धनीयम् । पूर्वोक्त
पृ० १६.

उद्देशकमेणैव प्रयोक्तृभिः कविभिः निबन्धनीय-
तया ज्ञातव्याः । 'चावदयंभा विक्रमत्वमासा-
मुच्यते । न हि प्रेक्षापूर्वकारिणोऽवस्थान्तरासम्भा-
वनाया प्रारम्भ उचितो भवति, तत् प्रारम्भश्चे-
दुत्तरोत्तरावस्थाप्रसर एव । पूर्वोक्त पृ० ६

... यदौत्सुक्यमात्रं तद्विषयस्मरणोत्कण्ठानुरूप,
अनेनोपायेनैतत् सिद्ध्यतीति, प्रारम्भः । पूर्वोक्त
पृ० ६.

तस्यकार्यान्तरयोगः प्रतिबन्धनकारणं च मात्रपदे-
नावधारितम् । पूर्वोक्त पृ० ७

... नियतां नियन्त्रिता फलव्यभिचारिणी पश्यति
तदा नियतफलप्राप्तिर्नामावस्था । पूर्वोक्त पृ० ७.

पुरुषकारमात्राभिमानिना देवमवजानानां चार्वा-
कादितमेमप्या, स देवबहुमान व्युत्पत्तये हि पुरुष-
कारोऽप्यफलः, तदभावोऽपि सफलः प्रदर्शनीयः ... ।
पूर्वोक्त पृ० ८.

अपरथा परतः प्राप्तमपि फलं नाङ्गीकुर्यात् ।
पूर्वोक्त पृ० ९.

महावाक्यार्थरूपस्य तेनाथविद्यया सन्धीयमानाः
परस्परमङ्गीः सन्धय इति । पूर्वोक्त पृ० २३.

प्रारम्भभावित्वान्मुखमिवमुखम् । प्रारम्भो-
पयोगी यावानर्थराशिः प्रसकानुप्रसक्त्या विचित्रा-
स्वाद आपतितः तावान् मुखसन्धिः । पूर्वोक्त
पृ० २३; यथा रत्नावल्यां प्रथमोऽङ्कः, तथा हि
आमात्यस्य वीरो, वत्सराजस्य शृङ्गाराद्भुती,
ततः शृङ्गार इति इयानर्थं सागरिकाया राजदर्शने-
ऽमात्यप्रारम्भविषयोऽङ्कतेऽर्थराशिः उपयोगीति मुख-
सन्धिः । पूर्वोक्त भाग-३ पृ० २४.

- प्रमोदाबलोकनादद्भुतः, ततः उद्यानग-
मनादारभ्य पुनः शृङ्गारः इति । पृ० ४८
२५. ...स मुखस्थाभिमुख्येन वर्तत इति प्रति-
मुखम् । पृ० ४८
२६. ह्यमात्येन सागरिकाचेष्टितरूपं बीज मुख-
सन्धी न्यस्तं वसन्तोत्सव-कामदेवपूजाऽऽदि-
ना तिरोहितत्वादीषलक्ष्यम् । तस्य च
सुसङ्गतारचित राज-सागरिकी-समागम-
नेन द्वितीयाङ्के उद्घाट इति । पृ० ४९
२७. उत्पस्पुद्घाटन—दशाद्रयाविष्टस्य बीज-
स्योन्मुख्यं फलजननाभिमुख्य तद्धान् ।
पृ० ४९
- २८ अवमर्शसन्धी तु प्राप्रंश' प्रधानम् ।
पृ० ४९
- २९ जनक-विघातकयोस्तुल्यबलत्वात् सन्देहात्म-
कत्वम्...नियतफलासिरूपत्वम् । 'श्रेयांसि
बहुविघ्नानि भवन्ति' इति... । पृ० ५०.
- ३० यथा रत्नावल्यामैन्द्रजालिकप्रवेशात्
प्रभृत्याममाप्तेरिति । पृ० ५१
- ३१ नृ-स्त्रियोः परस्परमीहा... । पृ० ६१
- ३२ य एव मुखे रस उपलभ्यते । कामफले
च रूपके प्रतिमुखे विलासेन स एव
विस्तार्यते । यस्तु वेणीसंहारे भानु-
मत्या सह दुर्योधनस्य दर्शितो रथभिलाष-
रूपो विलास, स नायकस्य तादृशोऽवसरे-
ऽनुचितः । यदाह—सन्धि—सन्ध्यङ्गघटनं
रसबन्धव्यपेक्षाया । न तु केवल शास्त्रार्थ-
स्थितिसम्पादनेच्छया ॥', इति । पृ० ६२
३३. दोषाच्छादनाय यत् पुनर्हसनं हास्यहेतु-
वर्कियं सा तस्य नर्मणो द्योतनं नर्मद्युतिः ।
यथा रत्नावल्याम्—...अत्र मौर्ख्यदोष-
छादयितु यद् विदूषकेणोच्यते, तद् राज्ञो
हास्यहेतुत्वान्नर्मद्युतिः । पृ० ६७
- ...प्रतिमुखं प्रतिराभिमुख्येन यतोऽत्र वृत्तिः ।
पूर्वोक्त पृ० २५.
- ...अमात्येन सागरिकाचेष्टितं वसन्तोत्सवकामदेव
पूजादिना तिरोहितं नष्टमिव 'सुसङ्गतारचित-
राजतत्सभागमपर्यन्तं काव्यं द्वितीयाङ्कगतं
प्रतिमुखसन्धिः । पूर्वोक्त पृ० २४-२५.
- उत्पस्पुद्घाटन दशाद्रयाविष्टस्य बीजस्य यत्रोद्भेदः
फलजननाभिमुख्यत्वं स गर्भं । पूर्वोक्त पृ० २५.
- अवमर्शो त्वप्राप्तेरेव प्रधानना... । पूर्वोक्त पृ० २६.
- ...जनक विघातकयोस्तुल्यबलत्वात् कथं न
सन्देहः ।...नियता फलप्राप्तिरुच्यते । श्रेयांसि बहु-
विघ्नानीति... । पूर्वोक्त पृ० २७
- उदाहरणं रत्नावल्यामैन्द्रजालिकप्रवेशात्प्रभृत्या-
समाप्तेः । पूर्वोक्त पृ० २९.
- प्रमदा पुरुषो या तदर्था या समीहा... । पूर्वोक्त
पृ० ४२.
- ...एव हि रसो मुख उपलभ्यतः । पूर्वोक्त पृ० ४३;
कामफलेषु रूपकेषु प्रतिमुख एव ह्यास्याफलत्वेन
रतिरूपेण भाग्यम् । 'यस्तु वेणीसंहारे भानुमत्या
सह दुर्योधनस्य दर्शितो विलासः, स नायकस्य
तादृशोऽवसरेऽप्यनुचितः इति चिरन्तनैरेवोक्तम् ।
यथा सहृदयालोककारः—सन्धिसन्ध्यङ्गघटनं
रसबन्धव्यपेक्षा । न तु कवलशास्त्रार्थस्थिति-
सम्पादनेच्छया । पूर्वोक्त पृ० ४२
- दोषो येनोक्तेन प्रच्छादयितुमिष्यते तस्यापि हास्य-
जननत्वेन नर्म च सुतरां द्योतित भवतीति नर्म-
द्युतिः । यथा च रत्नावल्यां द्वितीयेऽङ्के विदूषकः ।
...अत्र हि मौर्ख्यदोषं छादयितुं यद् विदूषकेणो-
च्यते तद् राज्ञो हास्यजननमिति नर्मैव द्योतितं
भवति । पूर्वोक्त पृ० ४४.

३४. अनियतो ह्याकारो रूपमुच्यते । पृ० ७३ ...रूपमिति चानियता आकृतिरुच्यते । पूर्वोक्त
पृ० ४८.
३५. निश्चयरूपत्वादेव चोहूपाया युक्तो भिद्यते । पृ० ७४ ...निश्चयात्मकत्वादूहः । पूर्वोक्त पृ० ४९.
३६. लोकप्रसिद्धवस्त्वपेक्षया यः समुत्कर्षः लोकप्रसिद्धवस्त्वपेक्षया यत् सातिसयमुच्यते
समुत्कृष्टोऽर्थः, स उत्कर्षाहिरणादुदाहृतिः । पृ० ७५ उत्कर्षमाहरतीत्युदाहरणम् । पूर्वोक्त पृ० ४८
३७. भावस्य पराभिप्रायस्याथवा भाव्यमान- भावस्य भाव्यमानस्य वस्तुनो भावनातिशये सत्यहूँ
स्यार्थस्योह प्रतिभाऽऽदिवशाभिर्णयो । पृ० ७६ प्रतिभावनादिबलात्... । बुद्धिर्हि तत्र क्रमते न
...बुद्धिस्तत्र क्रमते, न प्रतिहन्यत इत्यर्थः । प्रतिहन्यते । पूर्वोक्त पृ० ४९.
३८. भयत्रासकारिणो वस्तुनो या शङ्काऽऽपाय- भयत्रासकारिणो वस्तुनो या शङ्का यदाशङ्कनं स
कारकत्वसम्भावना, सा द्रवति श्लथो- विद्रवः, विद्रवति विलीयते हृदयं येनेति । पूर्वोक्त
भवति हृदयमनयेति द्रवः । पृ० ७७ पृ० ५२.
३९. ...प्रकर्षणाविभावनमाक्षेपः । ...अभिप्रायस्य ...अभिप्रायस्य हि तत्राक्षेपो बहिः कर्षणम् ।
बहिर्कर्षणमाक्षेपः । यथा रत्नावल्यां वासवदत्तायामेव सागरिकेति राज्ञा विदूषकेण च
वासवदत्तायामेव सागरिकेति राज्ञा विदूषकेण च परिगृहीतायां तदुक्तिषु सागरिके शीतांशुर्मुसमुत्पले
प्रियसागरिके ! शीतांशुर्मुसमुत्पले । पृ० ७८ इत्यादिषु । पूर्वोक्त पृ० ५०.
४०. पग्वपरवचनप्रवृत्तयोर्यस्य बुद्धिसहा- परस्परवचनप्रवृत्तयोर्यस्यैवाधिकं (कर्म) सहाय
यादिबलाधिक्येन यत्कर्मतरमभिसन्धात् बुद्ध्यादौनबलम्बयति स एव तमतिसन्धात्
समर्थं, तत् कर्म छलविषये अधिक(बल)- वक्षयितुं समर्थं इति तदिदं कर्माधिक्यम् ।
छलयोगादधि(बल)छलम् । यथा रत्ना- यथा—सागरिकावेष धारयन्ती वासवदत्ता विदू-
वत्याम्—'किं पशस्य...' । अत्र साग- षः बुद्धिदोर्बल्याद् राजानमतिसंघत्ते किं पशस्य...
रिकावेषं धारयन्ती विदूषकबुद्धि- इत्यादि श्लोकान्तमधिक्यम् । पूर्वोक्त पृ० ५१.
४१. क्रोध-हर्षादि-सम्भूतावेग-गमितं वचनं वावेगगर्भं यद् वचनं तत्तोटकम् । स चावेगो
तोटयति भिनति हृदयमिति तोटकम् । पृ० ८१ हर्षात्, क्रोधात् अन्यतोऽपि वा । भिनत्ति यतो
हृदयं ततस्तोटकम् । पूर्वोक्त पृ० ५१.
४२. व्यतिक्रमो मार्गाच्चलनम् । यथा रत्ना- यथा भर्तृसंनिधानेऽपि विदूषकस्य सागरिकायाश्च
वल्यां सभिहितं भर्तारमवगणय विदूषकस्य वासवदत्तया बन्धनम् । ...द्रवणं चलनं मार्गादिति
सागरिकायाश्च वासवदत्तया बन्धनमिति । पृ० ८२ द्रवः । पूर्वोक्त पृ० ५३.

४३. यद्यपि श्रमोद्देग-वितर्कादयो व्यभिचारि-
मध्ये लक्षयिष्यन्ते, तथापि रसविशेष-
पुष्ट्यर्थं सन्ध्यङ्गावसरेऽपि लक्षयन्त इति ।
पृ० ८६

४४. क्रुद्धस्य प्रसादनमनुकूलनं बुद्धि-विभवादि-
शक्तिकार्यत्वेन सा शक्तिः । पृ० ८८

४५. क्षयनिर्वहणसन्धेरङ्गानि लक्षयितुमुद्दि-
शति । पृ० ९१

४६. स्वापराधोदघट्टनं परिभाषा । पृ० ९३

४७. प्रकारशतैर्वाञ्छितस्याधितस्य सामस्त्येन
आगमः प्राप्तिरानन्दहेतुत्वादानन्दः ।
पृ० ९६

४८.इतिवृत्तस्याविच्छेदश्च रसपुष्ट्यर्थः,
विच्छेदे हि स्थाय्यादेस्तुटित्वात् कुतस्त्यो
रसास्वादः ? पृ० १०२

४९. योग्यतां च रसनिवेशकव्यवसायिनः
प्रबन्धकवयो विदन्ति, न पुनः ...मुक्तक-
वयः । पृ० १०२

५०. एवं च पुष्पद्रूषितकेऽशोकदत्तादिशब्दा-
कर्णनेन समुद्रदत्तस्य नन्दयन्त्यां या व्य-
लोकशङ्कोपनिबद्धा, सा न दोषाय । पर-
पुरुषसम्भावनाया निर्वहणं यावदन्नोपयो-
गित्वात् ।पुत्रे दूरस्थिते निर्वासनं, निर्वा-
सितायाश्च शबरसेनापतिगृहेऽवस्थानमनु-
चितमेव ।वणिगमात्यविप्राश्च स्ववर्गा-
पेक्षयैवोत्तमाः, न राजापेक्षया ।
प्रकरणे हि नायको भ्युत्पादस्य । पृ० १०३

५१. तथा च वेद्यायां नायिकायां विनयरहित-
मपि चेष्टितं निबध्यते । यथा विशालदेव-
कृते देवोचन्द्रगुप्ते माधवसेनां समुद्दिश्य
कुमारचन्द्रगुप्तस्योक्तिः । पृ० १०४
१७

यद्यपि श्रमोद्देग वितर्कलज्जाप्रभृतयो व्यभि-
चारिणोः ...सत्यवसरेऽवश्यप्रयोज्याः...सन्ध्यङ्गत्वे-
नोक्ता मन्तव्याः । पूर्वोक्त पृ० ५५.

विरोधिनः कुपितस्य प्रथमः प्रसादनं शक्तिः बुद्धि-
विभवादिशक्तिकार्यत्वात् । पूर्वोक्त पृ० ५३.

अथ निर्वहणसन्धावुददेशक्रमेणाङ्गानि लक्षयितुं
प्रक्रमते । पूर्वोक्त पृ० ५७.

....अन्योन्यापराधोदघट्टनं वचनम् । पूर्वोक्त
पृ० ५८.

अधितस्य तथेति प्रकारशते प्राधितस्य सम्यगपुन-
वियोगवदयदागमनं तदानन्तहेतुत्वादानन्दः ।
पूर्वोक्त पृ० ५८.

इति वृत्ताविच्छेदोऽपि हि रसस्यैव पोषकः,
अन्यथा विच्छेदे स्थाय्यादेस्तुटित्वात् क रस-
वार्ताः । पूर्वोक्त भाग-३ पृ० ६२.

योग्यतां च कविरेव जानाति, न च मुक्तक
कविः । पूर्वोक्त पृ० ६२.

एतदेवाभिमन्यमानेन पुष्पद्रूषितकेऽशोकदत्तादि-
शब्दाकर्णनेन समुद्रदत्तस्य शङ्का योपनिबद्धा सा
न दोषाय निर्वहणान्तोपयोगिनो हि नन्दयन्तीनि-
र्वासनं तस्याश्च गृहान्तरावस्था । इदमेव मुख-
सन्धौ मूलं परपुरुषसम्भावनामूलत्वात् । एवमन-
भ्युपगमे तु श्वशुरेण बध्वा असन्निहिते पुत्रे
निर्वासनं शबरसेनापतिगृहेऽवस्थानमित्युत्तमप्रकृ-
तीनामनुपपन्नमेव । तस्मात् स्ववर्गपेक्षयेदमुत्तम-
त्वमद्यतनेराजोचितानामुत्तमप्रकृतीनां वणिङ्माने
.... । प्रकरणे हि तादृश एव नायकः ।भ्युत्पा-
दाश्च । पूर्वोक्त भाग-२ पृ० ४३२.

....आचारः कुलस्त्रियां विनयप्रधानः अन्यस्यां तद्
विपरीतः । तथा च देवोचन्द्रगुप्ते वसन्तसेनामुद्-
दिस्य चन्द्रगुप्तस्योक्तिः । पूर्वोक्त पृ० ४३३.

५२. तत्र कञ्चुकस्थाने दासः । अमात्यस्थाने श्रेष्ठी । विद्रुषकस्थाने विटः । पृ० १०४
५३. गृहवार्तायां गार्हस्थ्योचितपुरुषार्थसाधके वृत्ते कुलजैव स्त्री नायिकात्वेन दणिगा-
दीनां निबन्धनीयाः । पृ० १०४
५४. "पूर्वकविकृतकाव्यादौ बलप्लं सत् समुद्र-
दत्ततच्चेष्टितादिवद् ग्राह्यम् । अथवा
यदत्राकल्प्यं तत् पूर्वेषिप्रणीतशास्त्रव्यति-
रिक्त बृहत्कथाऽऽद्युपनिबद्धं मूलदेवतच्च-
रितादिवहुपादेयम् । पृ० १०५
५५. तयोः प्रत्येकं प्रसिद्धप्रसिद्धिभ्यां चतु-
र्भेदस्वाभाटाकाऽपि चतुर्विधा । पृ० १०७
५६. नियुद्धं बाहुयुद्धम्, स्पर्धनं शौर्य-विद्या-कुल-
धन-रूपादि-कृतः संहर्षः । पृ० १०९
५७. अत एवात्र गद्यं पद्यं चोच्चो गुणयुक्तम् ।
".....सेनापत्यमात्यादि - दीसरसनायक-
सम्पन्नः । पृ० १०९
५८. यथा शाक्यानां स्त्रीसम्पर्कं गृहणीयो न
चौर्यम् । पृ० ११३
५९. अङ्कावताररूपाश्चाङ्का विधेयाः ।
चूलिकाऽङ्कमुखयोरपि युद्धादिवर्णने निबन्धो
भवत्येव । पृ० ११४
६०. देवोपालम्भात्मनिन्दाऽऽदिरूपानुशोचना-
त्मकं परिदेवितम् । पृ० ११५
६१. ते च यथासम्भवं स्त्रीविषया अन्यविषया
वा । पृ० ११६
६२. शरीरिणि व्याजेन पलायनादिना । पृ० ११६
६३. शङ्कुकस्वधमप्रकृतेर्नायकत्वमनिच्छन् प्र-
हसन-भाणादौ हास्यरसप्रधाने विटादेर्ना-
यकत्वं प्रतिपादयन् कथमुपादेयः स्यादिति ।
".....द्वान्भ्यां पात्राभ्यामुक्ति-प्रत्युक्ति-
वैचित्र्यविशिष्टाभ्यामेकेन वा पात्रेणाकाश
भाषितसमन्वितेन युक्ताः" । पृ० ११७
- कञ्चुकस्थाने दासः, विद्रुषकस्थाने विटः, अमा-
त्यस्थाने श्रेष्ठोत्पर्थः । पूर्वोक्त पृ० ४३१
- "गार्हस्थ्योचिता वार्ता पुरुषार्थसाधकमिति-
वृत्तं न तत्र वेश्याङ्गना नायिकात्वेन निबन्धनीया ।
पूर्वोक्त पृ० ४३२.
- अनार्थमिति पुराणादिव्यतिरिक्तबृहत्कथाद्युप-
निबद्ध मूलदेवचरितादि । आहार्यमिति पूर्व-
कविकाव्याद् बाह्यरणीयं समुद्रदत्तचेष्टितादि ।
पूर्वोक्त पृ० ४३०.
- तथा हि देवी कन्या च ख्याताख्याताभेदेन चतुर्धा ।
पूर्वोक्त पृ० ४३६.
- नियुद्धं बाहुयुद्धं संघर्षः शौर्यविद्याकुलरूपादिकृता
स्पर्धा । पूर्वोक्त पृ० ४४५.
- दीप्तं काव्यामोजोगुणयुक्तम् । पूर्वोक्त पृ० ४४५;
"अपि त्वमात्यसेनापतिप्रभृतेर्दीप्तरमस्य" ।
पूर्वोक्त पृ० ४४४
- यथा शाक्यानां स्त्रीसम्पर्कः प्रहमनीयो भवति, न
चौर्यम् । पूर्वोक्त पृ० ४४९.
- अङ्कावतार एव चात्र भवति । चूलिकाङ्कमुखयो-
स्त्वत्रापि युद्धादिवर्णने समुपयोगोऽस्त्येव । पूर्वोक्त
पृ० ४४४.
- परिदेवितं देवोपालम्भात्मनिन्दारूपमनुशोचन
यत्र । पूर्वोक्त पृ० ४४६.
- "यथायोगं स्त्रीविषयाणि अन्यविषयाणि" ।
पूर्वोक्त पृ० ४४२
- व्याजमिति पलायनादि । पूर्वोक्त पृ० ४४२.
- अधमप्रकृतेऽनु न नायकत्वमिति ध्रुवं प्रहसनक-
भागकादौ किं ब्रूयाद्, हास्यादिरसप्रधानत्वे
ह्यधम एव नायकः । पूर्वोक्त पृ० ४५९; एकहार्थ-
रित्याकाशपुरुषभाषितैरित्यर्थः । द्विहार्थेति उक्ति-
प्रत्युक्तिवैचित्र्येणेत्यर्थः । पूर्वोक्त पृ० ४५३.

६४. मिथः परस्परं जल्पे उक्ति-प्रत्युक्तिक्रमे क्रियमाणे स्वपक्षस्य स्वाम्युपगमस्य परस्परप्रज्ञोपजीवनबलात् स्थापना सुघटितत्वं क्रियते यत्र, तदधिकबलसम्बन्धादधिकबलम् । पृ० ११९.
६५. एतद् वचः सख्या भर्तृप्रत्यायनप्रयोजने-नोक्तं विदग्धजनस्य हास्यं श्वशुरादेर्वंशनां, सपत्न्या रोषं जनयतीति । पृ० १२६.
६६. ... प्रत्यसतोऽसाधुभूतस्य प्रलपनम् असत्प्रलापः । पृ० १२७.
६७. यथा वा व्यसनिना राजपुत्रेण किं सुखमिति पृष्ठे मन्त्रिपुत्रेणोच्यते—'सर्वदा यो ... ।' पृ० १२७.
६८. परवितारणकारि यदुत्तरं हास्याम हास्यनिमित्तं निगूढार्थत्वाद् भवति मा नाली व्याजरूपा प्रणालिका । पृ० १२९.
६९. गुणानां दोषत्वं, दोषाणां च गुणत्वं येनोत्तरेण व्यत्ययो विपर्यासः क्रियते, तन्मूढा परपक्षमर्दनेन स्वपक्षमवति रक्षतीति मूढवम् । पृ० १२९.
७०. ... उद्घाते प्रश्नात्मके साधूद्घात्यम् । यदा प्रष्टा विवक्षितोत्तरदानसमर्थः, किन्तु यन्ममाभिप्रेतं तद्युक्तमयुक्तं वेत्यभिसंधाय पृच्छति, प्रतिवका चोचितमभिधत्ते तदोद्घात्यमित्यर्थः । पृ० १३१-१३२.
७१. विवक्षितप्रयोजनस्थान्यकार्यकरणव्याजेन सम्पत्तिर्यत्र तद्व्यकार्यावलगनादवलगतम् । पृ० १३२.
७२. पुरुषार्थसाधको विचित्रो व्यापारो वृत्तिः । पृ० १३५.
७३. कायिक्यो हि व्यापृतयो मानसैर्वाचिकैश्च व्यापारैः सम्मिश्रन्ते । पृ० १३५.
- यत्रोक्तिप्रत्युक्तिक्रमे क्रियमाणे परस्परप्रज्ञानोपजीवनबलात्स्वपक्षसुघटितादधिकबलसंबन्धादधिकबलम् । पूर्वोक्त पृ० ४५७.
- एतद् वचनं सखी-संबन्धि भर्तृप्रत्यायनं प्रयोजन-मुद्दिश्य प्रयुक्तं तस्य पत्न्या अपि संबन्धिनां छलं विदग्धजनस्य हास्यं सपत्न्या वचनं रोषं जनयति । पूर्वोक्त पृ० ४५८.
- असतोऽसाधुभूतस्य वस्तुनः प्रलपनमस्मिन्नित्यसत्प्रलाप इति । पूर्वोक्त पृ० ४५६.
- ...यथा व्यसनिना राजपुत्रेण किं सुखमिति पृष्ठे तेनोत्तरं दीयते—'सर्वथा यो ... ।' पूर्वोक्त पृ० ४५६.
- परवितारणकारि यदुत्तरं, अत एव हास्ययुक्ता सा नालिका प्रणालिका व्याजेत्यर्थः । पूर्वोक्त पृ० ४५५.
- गुणानां दोषत्व दोषाणां वा गुणत्वं यत्र क्रियते तन्मूढवम् । ...मूढवमिति मर्दनं मूलपरपक्षमर्दनेन स्वपक्षमवति रक्षतीति । पूर्वोक्त पृ० ४५७.
- तत्र यदा विवक्षितमुत्तरं दातुं शक्तोऽयं स्यादिति यन्मम मनसि वर्तते तदेव वक्ति नवेत्येवमादिना निमित्तेन यदा पृष्टेव प्रतिवचनं वैचित्र्यमभिसन्धाय पृच्छति, प्रतिवक्तोचितमभिधत्ते तदा तदुत्तर-मुद्घात्यकम् । प्रश्नात्मके उद्घाते साध्विति यत् । पूर्वोक्त पृ० ४५४.
- यत्रोत्तरे दीयमाने अन्धानुसन्धानपूर्वकैऽप्यन्यत्कार्यं सिध्यति तदान्यकार्यावलगनादवलगतम् । पूर्वोक्त पृ० ४५४.
- तस्माद् व्यापारः पुमर्थसाधको वृत्तिः । पूर्वोक्त पृ० ४५२.
- कार्यवेष्टा अपि हि मानसीभिः सूक्ष्माभिश्च वाचिकीभिश्चेष्टैर्भिर्याप्यन्त एव । पूर्वोक्त भाग-३ पृ० ९१.

७४. वाचिकयो मानस्यश्च कायपरिस्पन्दविना-
भाविन्य एव...प्राणादिरूपकायपरिस्पन्दा-
भावे मनोव्यापृत्यनुपलक्षणान्च । पृ० १३५
७५. आभ्यो हि वर्णनीयत्वेन कविहृदये व्यव-
स्थिताभ्यः काव्यमुत्पद्यते । पृ० १३५
७६. तेनानभिनेयेऽपि काव्ये वृत्तयो भवन्त्येव ।
पृ० १३५
७७. ...न हि व्यापारशून्यं किञ्चिद् वर्णनीय-
मस्ति । पृ० १३५
७८. मूर्च्छादौ तु व्यापाराभावेन वृत्त्यभा-
वेऽपि... । पृ० १३५
७९. 'आह् मर्यादायाश्च' तेन मुखसन्धि सम्प्राप्य
निवर्तते । 'ईषदर्थं वा' तत ईषन्मुखं
मुखसन्धिसूत्रकत्वादारम्भः । प्रस्तावना
शब्देनाप्येतदुच्यते । पृ० १३६
८०. स्पष्टोक्तिस्त्वेवं यथा नागानन्दे नाटयि-
तव्ये... । पृ० १३६
८१. सत् सत्त्वं प्रकाशस्तद् यत्रास्ति तत् सत्त्व-
न्मनस्तत्र भवा... । पृ० १३९
८२. आघर्षो वाचा न्यक्कारः । पृ० १३९
८३. ...सूत्रधारे तत्तुल्यगुणाकृतिस्थापक
आमुखमनुतिष्ठति । पृ० १३९
८४. दीप्त रसा रौद्रादय औढत्यावेगादिहेतवः ।
पृ० १४०
८५. भय-हर्षातिशयाकुलितपात्रप्रवेशः । पृ०
१४०
८६. तत्र विचित्रं नेपथ्यं वेणीसंहारे अश्वत्थ्या-
म्नः ।...मायाशिरोदर्शनं रामाभ्युदये ।
पृ० १४०
८७. तथाहि अङ्गदेनाभिहूयमाणया मन्दोदर्या
भयम्, अङ्गदस्योत्साहोऽप्येव रावणदर्शनेन
- मानस्यापि वाचिक्यपि चेष्टा अवश्यं सूक्ष्मं कालं
परिस्पन्दमन्दप्राणव्यापाररूपं नाभिवर्तते । पूर्वोक्त
ना० शा० भाग-३ पृ० ९१
- ...ताभ्योऽपि वाच्यरूपत्वेन कविहृदये व्यवस्थि-
ताभ्यः काव्यमुत्पद्यते । पूर्वोक्त भाग-२ पृ० ४०८
- वृत्त्यङ्गान्यपि सर्वकाव्येषु सन्त्येव ।...यद्यपि सर्वे-
षामभिनेयानभिनेयानां काव्यानां वृत्तयः । पूर्वोक्त
पृ० ४०८.
- न च क्रियाशून्यः कश्चिदप्यंशोऽस्ति ।... तेषु च न
व्यापारत्रयशून्यः कश्चिदपि काव्यांशोऽस्ति ।
भाग-३, पृ० ८७.
- मूर्च्छादौ तु व्यापाराभावे वृत्त्यभाव एव । पूर्वोक्त
भाग-२ पृ० ४५२.
- मुखसन्धेर्निवर्तते यत', आह्मर्यादायाम्, यदि
वात्रामुखं प्रारम्भमधीषन्मुखं वा प्रस्ताव्यतेऽनयेति ।
पूर्वोक्त भाग-३ पृ० ९३.
- स्पष्टोक्तिप्रत्युक्तिभिः, यथा नागानन्दे 'नाटयि-
तव्ये...' । पूर्वोक्त पृ० ९३.
- सत्सत्त्वं प्रकाशः तद्विद्यते यत्र तत्सत्त्वं मनः,
तस्मिन् भवः । पूर्वोक्त पृ० ९६.
- आघर्षणं वाचा न्यक्कारः । पूर्वोक्त पृ० ९७.
- एवं च यदा स्थापकोऽपि सूत्रधारतुल्यगुणाकारो...
आमुखं भवति । पूर्वोक्त पृ० ९३.
- दीप्तरसा रौद्रादयः उद्भवाः ।...कोषावेगाद्यास्ते... ।
पूर्वोक्त पृ० १०३.
- भयातिशयेन हर्षातिशयेन च क्षिप्रमेव प्रवेश-
निर्गमी... । पूर्वोक्त पृ० १०४.
- यथा मायाशिरोनिक्षेपे रामाभ्युदये चित्रं नेपथ्यम्,
यथा बाधवत्प्याम्नः । पूर्वोक्त पृ० १०४.
- तत्रैव अङ्गदादभिहूयमाणया मन्दोदर्या भयं,
अङ्गदस्योत्साहः, ...रावणस्यातिक्रोधः, यस्तासेन

- 'एतेनापिसुरा जिताः' इत्यादि वदतो हासः, 'यस्तातेन निगृह्य बालक इव प्रक्षिप्य कक्षान्ते' इति च जल्पतो जुगुप्सा हास-विस्मयाः, रावणस्य रति-क्रोधौ । पृ० १४१
८८. अनेन गृह-भृत्याद्युपमर्दनस्य ग्रह । 'गुणे-ष्वसूया मात्सयम् । द्रोहो जिघांसा दारादि-खलीकार-विद्या-कर्म-देश-जात्यादि-निन्दा-राज्य-सर्वस्वहरणादिराधर्षः । पृ० १४८
८९. पराक्रमः परकीयमण्डलाद्याक्रमणसाम-ध्यम् । बलं हृत्पथश्च-रथ-पदाति-धन-धान्य-मन्त्र्यादिसम्पत् । न्यायः सामा-दीनां सम्यक्प्रयोगः । अनेनेन्द्रियजयो गृह्यते । 'अनेन शत्रुविषये सन्तापकर्तृत्व प्रसिद्धिरूपः प्रतापो गृह्यते । पृ० १४९
९०. निष्ठेवः कफनिरसनम् । उद्वेगो गात्रघून-नम् । पृ० १५०
९१. इन्द्रजालं मन्त्र-द्रव्य-हस्तयुक्त्यादिनाऽस-म्भवद्वस्तुप्रदर्शनम् । रम्यः सातिसायत्वेन ह्यहोऽर्थः शिल्पकर्मरूपम् । पृ० १५०
९२. एवंविधरूपैव, अपरेषां तु पाठ्यानामु-त्थापनादीना पूर्व-रङ्गाङ्गाना प्रयोगवशा-दन्यथात्वमपि भवति । पृ० १७१
९३. अत एव कवयो रूपकारम्भे 'नाद्यन्ते सूत्र-धारः' इति पठन्ति । पृ० १७२
९४. यथा उदात्तराघवे रामस्य प्रस्तुतशृङ्गारो-ल्लङ्घनेन—'अरे रे तापस' । इत्यादि-नेपथ्यवाक्याकर्णनेन वीररसाक्षेपः । पृ० १७३
९५. इयं च प्रावेशिकयाक्षेपिकयन्तरमवश्यं प्रयोज्येति बृहत्सम्प्रदायः । पृ० १७३.
९६. 'अनुकर्तुर्यदा अनाशङ्कित एव धनविधा-तादिना विधात उद्धतप्रयोगश्रमाद् वा मूर्च्छा-भ्रमादिसम्भावना वस्त्राभरणार्थादेर्वा
- निगृह्य बालक इव प्रक्षिप्य कक्षान्तरे' इति वदतोऽ-ङ्गदस्य जुगुप्सा-हासविस्मयरसा' । पूर्वोक्त पृ० १०४.
- आघर्षणं दारादिखलीकरणम् । अविक्षेपो देश-जात्यभिजनविद्याकर्मनिन्दा । 'उपघातो गृह-भृत्याद्युपमर्दनम् । 'अभिद्रोहो जिघांसा । मात्सयं गुणेष्वसूया । आदिग्रहणाद् राज्यापहरणादि । पूर्वोक्त भाग-१ पृ० ३२०.
- सन्ध्यादिगुणाना सम्यक्प्रयोगो नयः । इन्द्रियजयो विनयः । बलं हृत्पथश्चरथपादातम् । पराक्रमः परकीयमण्डलाद्याक्रमेणावस्कन्दः । 'प्रतापः शत्रु-विषये सन्तापकारिणी प्रसिद्धिः । प्रभावोऽभिजन-धनमन्त्रिसम्पत् । पूर्वोक्त पृ० ३२४-३२५.
- निष्ठिवन कफनिरासनम् । उद्वेजनं गात्रोद्धूननम् । पूर्वोक्त भाग-१ पृ० ३२९
- इन्द्रजालं मन्त्रद्रव्यवस्तुयुक्त्यादिना असम्भव-वस्तुप्रदर्शनम् । 'अतिशत इत्यतिशयः । 'यच्च शिल्पं कर्मरूपम्' । पूर्वोक्त पृ० ३२९-३३०.
- एव च नित्यमेवं रूपमेव । अन्यपाठ्यानामुत्था-पनादीना प्रयोगवशादन्यथास्वोपपत्तिर्दृश्यते । पूर्वोक्त पृ० २१७.
- पुराणकवयो लिखन्ति स्म 'नान्द्यन्ते सूत्रधारः' इति । पूर्वोक्त पृ० २१७.
- यथा उदात्तराघवे रामस्य प्रस्तुतशृङ्गारकमोल्ल-ङ्घनेन—'अरे तापस' । इत्यादिना । यथा वाक्याकर्णनेन वीररसस्याक्षेपस्य तु रसस्य माश्रूष्यते । पूर्वोक्त भाग-४, पृ० २६०-२६१.
- 'इयं हि प्रावेशिकयाक्षेपिकया अनन्तरमवश्य-प्रयोज्या भवति । पूर्वोक्त पृ० ३६१
- अनकर्तुर्यदा अनाशङ्कितधनविषयादत्युद्धत प्रयोग श्रमवशाद् वा भ्रमादिदोष सम्भावना । वस्त्रा-भरणावकाशादित्ययागीयते सान्तराध्नुवा । तत्र

- प्रच्युतिस्तदा तत्संबरणवकाशदित्सयेयं गीयते । अस्यां च प्राक्तनं भावि वा रसस्य स्वरूपमनुवर्त्यम् । छिद्राच्छादनमात्रप्रयोजनत्वात् चास्या न सार्थकपवनासनमुपयोगीति शुष्काक्षराप्येवास्यां निबध्यन्ते । पृ० १७३
१७. यथोपश्रुतिशकुनन्यायेन प्रत्ययेन । पृ० १७३
१८.न तु देशकालावस्थाद्यपेक्षयानी त्यावसहनपूर्वकं निर्यातनमिति । पृ० १७६
१९. सहजा मुखराग-दृष्टिविकारादिरहिता । पृ० १७६
१००. यथासम्भवं सन्धिं विग्रहेण, विग्रहे सन्धिना च विशेषेण दूषयन्ति, विनाशयन्ति, विप्रलम्भं तु विनोददानेन विस्मारयन्तीति विदूषकाः । पृ० १७८
१०१. यथोर्वशी पुरुरवसः । 'तूपे दिव्ये न च प्रभौ' इत्यस्यापवादोऽयमिति । पृ० १७९
१०२. अन्यनारी व्यासङ्गादिना.... । पृ० १८१
१०३. बाल्येऽपि किञ्चिदुन्मीलन्ति, वार्धके तु प्राचुर्येण नश्यन्ति । पृ० १८१-१८२
१०४. पुसां तृसाहादयो मुख्यतोऽलङ्काराः । तेन नायकभेदेषुद्धतादिवु धीरत्वं विशेषणमुक्तम् । भावादयस्तु पुरुषाणामुत्साहाद्याच्छादिता एव भवन्तीति ते गौणाः । पृ० १८२
१०५. भ्रू-चिबुक-श्रीवाऽऽदेः सातशयो विकारः शृङ्गारोचित उद्भिद्योद्भिद्य विश्रान्ति-मस्वेनासन्ततो हाव इति । पृ० १८२
१०६. प्रसरणशीलं सशृङ्गारं समुचितविभाव-विशेषोपग्रहविरहादनियतविषयं प्रबुद्धरति-भावसमन्वितं हेला । पृ० १८२
- च प्राक्तनं भावि वा रसस्वरूपमनुवृत्तिमित्यवश्यम्... । केवलं छिद्राच्छादन मात्र प्रयोजनायामस्यां न सार्थक पदकदम्बयोजनमुपगोति शुष्काक्षरैरेवेयं लक्ष्ये च... । पूर्वोक्त पृ० ३६१.
- इत्यादि काकतालीय श्रुतिशकुनन्यायेन लौकिकस्य । पूर्वोक्त भाग-४ पृ० ३६१.
- प्राणात्ययेऽपीति न तु नीत्यनुवर्तनेन कथञ्चित् देशकालाद्यनुवर्तनेन सहनपूर्वकं निर्यातनम् । पूर्वोक्त भाग-३, पृ० १६७.
- मुखराग दृष्टि विकारादयः । पूर्वोक्त भाग-२ पृ० १६६.
- विग्रहं वा सन्धिना दूषयतीति विदूषकः, विप्रलम्भनत्वे विनोदने दूषयन्ति विस्मारयन्ति । पूर्वोक्त भाग-३ पृ० २५१-२५२.
- ... इत्यस्यापवादमाह दिव्येऽश्वेत्यादि । यथा पुरुरवसः उर्वश्या । पूर्वोक्त पृ० १९६.
- व्यासङ्गादित्यनारीविषयादित्यर्थः । पूर्वोक्त पृ० २०९
- ते हि यौवने उद्विगा दृश्यन्ते बाल्ये त्वनुद्भिन्ना वार्धके तिरोभूताः । पूर्वोक्त पृ० १५४.
- पुंसस्तुत्साहवृत्त्यात् एव परमालङ्काराः, तथा च सर्वेष्वेव नायकभेदेषु धीरत्वमेव विशेषणतयोकम् । तदाच्छादितास्तु शृङ्गारादयः धीरललित इत्यादी । पूर्वोक्त पृ० १५८.
- चोद्भूतारकचिबुकश्रीवादेः सातशयो विकारः ... शृङ्गारोचितमाकारम्... । स्वेत्युद्भिद्योद्भिद्य विश्राम्यन् हावः । पूर्वोक्त पृ० १५६-१५७.
- ...स तु प्रसरणैकधर्मकः, ... यदा तु रतिवासना-प्रबोधात् प्रबुद्धां रतिमभिमन्यते केवलं समुचितविभावोपग्रहविरहाश्लेषविषयतया स्फुटीभावः न

१०७. एते च त्रयोऽङ्गजाः परस्परममुत्थिता अपि भवन्ति । तथा हि कुमारीशरीरे प्रौढतम कुमारगतभाव-हाव-हेला-दर्शन-श्रवणाभ्यां भावादयोऽनुरूपा विरूपाश्च भवन्ति । पृ० १८२

१०८. रागः प्रियतमं प्रत्येव बहुमानः । मदो मद्यकृतश्चित्तोत्सासः । हर्षः सौभाग्यगर्वः । अन्यथा वक्ष्येऽन्यथा वचनम्, हस्तेनादा-तव्ये पादेनादानम्, कटीयोग्यस्य कण्ठे निवेशन-मित्यादिकः । पृ० १८३

१०९. प्रियतमप्रोत्थितशयेन । पृ० १८३

११०. रूपलावण्यादीनां च पुरुषेणोपभुज्यमानानां यदोज्ज्वल्यं छाया विशेषः । पृ० १८४

इसके अतिरिक्त पताकास्थानक, कार्यावस्था और अर्थप्रकृतियों को चेतन एवं अचेतन रूप में की गयी व्याख्या तथा अन्य विविध स्थल भी अभिनवभारती से वैचारिक दृष्टि से प्रभावित तथा अनुप्राणित प्रतीत होते हैं। यह सम्भावना भी सत्य प्रतीत होती है कि रामचन्द्र-गुणचन्द्र द्वारा कथित 'नाट्यदर्पण-विवृति' नाम भी अचिनवगुप्त के 'नाट्यवेद-विवृति' से प्रेरित रहा होगा।

इन समस्त तथ्यों को पृष्ठभूमि में भी यह कथन तो अनुचित ही होगा कि नाट्यदर्पण में अभिनवभारती का अन्धानुकरण किया गया है। वस्तुतः रामचन्द्र-गुणचन्द्र ने अवसर के अनुरूप अभिनवगुप्त के मन्तव्य की आलोचना तथा उनमें संशोधन एवं परिवर्धन भी किया है, परन्तु प्रस्तुत शोध-पत्र की सीमाओं को दृष्टिगत रखते हुए हम यहाँ नाट्यदर्पण के एतत्सम्बद्ध स्थलों का उल्लेख उचित नहीं समझते हैं।

नाट्यदर्पण की विवृति में २ स्थल ऐसे भी प्राप्त होते हैं जिन पर नाट्यशास्त्र और अभिनवभारती का संयुक्त प्रभाव दृष्टिगोचर होता है। यहीं उनका प्रदर्शन कर देना तो अनङ्ग-कीर्तन ज्ञात नहीं होता है—

१. भावानां साध्यफलोचितानां रतिहर्षोत्स-वादीनां याचनं प्रार्थना । पृ० ७४

प्रतिपद्यते तदा तज्जनितो देहविकारविशेषो हेला । पूर्वोक्त भाग—३ पृ० १५७.

“अप्येते परस्परसमुत्थिता भवन्ति । तथा हि कुमारीशरीरे प्रौढतमकुमार्यन्तरगतहेलावलोकने” । पूर्वोक्त पृ० १५५.

वचनेऽन्यथावक्ष्येऽन्यथाभाषणम्, हस्तेनादातव्ये, पादेनादानम्, रसनायाः कण्ठे न्यासः इत्यादि । मद्येन कृतो रागः प्रियतमं प्रत्येव बहुमानो हर्षः । सौभाग्यगर्वो यथा । पूर्वोक्त पृ० १६०.

प्रियतमगनेः प्रीत्या न प्रति बहुमानातिशयेन । पूर्वोक्त पृ० १५९.

तान्येव रूपादीनि पुरुषेणोपभुज्यमानानि छायान्तरं श्रयन्ति । पूर्वोक्त पृ० १६२ ।

एतत्साध्यफलोचितभावलक्षणम् । ना० शा० भाग—३ । पृ० ५० ।

रतिहर्षोत्सवानां तु प्रार्थना प्रार्थनाभवेत् । ८६।१९ ना० शा०.

२. चौर-नृपारि-नायकादिभ्यो भयमुद्वेगः । पूर्वोक्त पृ० ७६.

अरिशाब्दान्नायकादि । अभि० भा० (ना० शा० भाग—३) पृ० ५१; भय नृपारिदस्यूत्थमुद्वेगः परिकीर्तितः । ८८।१९ ना० शा० ।

इस समस्त विवेचन से नाट्यदर्पण पर अभिवभारती का अत्यधिक प्रभाव है यह स्वतः स्पष्ट हो जाता है। वस्तुतः यदि नाट्यदर्पण के अभिनवभारती से प्रत्यक्ष अथवा अप्रत्यक्ष रूप से सम्बन्धित सम्पूर्ण अंशों को उसमें पृथक् कर दिया जाये तो उसका मूल स्वरूप ही अस्त-व्यस्त हो जायेगा। यह सब उस समय और भी विचित्र प्रतीत होता है, जल नाट्यदर्पणकार स्वयं काव्या-पहार की कट्टु शब्दों में करते हैं।^१

काजी पाड़ा, बिजनौर (उ० प्र०)
२४६७०१

ग्रन्थ-सूची

१. नाट्यदर्पण (ना० ६०)-रामचन्द्र-गुणचन्द्र, ओरियण्टल इन्स्टीट्यूट, बङ्गोदा, १९५९।
२. नाट्यशास्त्र (ना० शा०)-भरत, भाग—१। ओरियण्टल इन्स्टीट्यूट, बङ्गोदा, द्वितीय संस्करण १९५६।
३. नाट्यशास्त्र—भरत, भाग—२, ओरिएण्टल इन्स्टीट्यूट, बङ्गोदा, १९३४।
४. नाट्यशास्त्र—भरत, भाग—३, ओरिएण्टल इन्स्टीट्यूट, बङ्गोदा १९५४।
५. नाट्यशास्त्र—भरत, भाग—४, ओरिएण्टल इन्स्टीट्यूट, बङ्गोदा १९६४।
६. हिन्दी नाट्यदर्पण—रामचन्द्र-गुणचन्द्र, हिन्दी-विभाग, दिल्ली विश्वविद्यालय, दिल्ली, प्रथम संस्करण १९६१।
७. दि नाट्यदर्पण ऑव रामचन्द्र एण्ड गुणचन्द्र—ए क्रिटिकल स्टडी—त्रिवेदी के० एच०, इन्स्टीट्यूट ऑव इण्डोलॉजी, अहमदाबाद, फर्स्ट एडीशन, १९६६।

१. अकवित्त्वं परस्तावन् कलङ्कः पाठशालिनाम् ।

अन्यकाव्यैः कवित्वं तु कलङ्कस्यापि चूलिका ॥ ना० ६० प्रारम्भिक श्लोक सं० ११ ।

जिन्हें मिलाकर ८ अध्याय होते हैं^१ मुद्रित संस्करण में प्रथम व्यवहार के २ भाग होने के कारण ९ हैं।

अब हम क्रमिक रूप से इसकी विविध प्रतियों का संक्षिप्त परिचय प्रस्तुत करेंगे।

जयपुर प्रति—कासलीवाल ने ४६८ एवं ४६९ नं० पर जिन दो प्रतियों को षट्त्रिंशिका माना है उनमें से प्रथम प्रति अर्थात् ४६८ ही षट्त्रिंशिका है, दूसरी नहीं। हम ४६८ क्रमांक वाली प्रति को जयपुर प्रति की संज्ञा देंगे।

इस प्रति में कुल ४५ पत्र हैं। ११" × ४३" के आधार के प्रत्येक पत्र पर ११ पंक्तियाँ हैं। सन् १६०८ में लिखी गई (रचना नहीं) इस प्रति की दशा सामान्य है। कतिपय पृष्ठों को छोड़कर शेष पत्रों के अक्षर स्पष्ट एवं पठनीय हैं। उपलब्ध प्रति का प्रारम्भ गणितसारसंग्रह के समान ही "अलघ्य त्रिजगत्सारं" आदि मंगलाचरण से हुआ है। किन्तु इससे पूर्व "(६०) श्री वीतरागाय नमः" लिखा है। मंगलाचरण के उपरांत संज्ञाधिकार यथावत् गणितसारसंग्रह के समान है^२। अधिकार के अन्त में निम्न पुष्पिका है—“इति सारसंग्रहे गणितशास्त्रे महावीराचार्यास्य कृतो संज्ञा-धिकारः समाप्तः।”

इसके उपरांत परिकर्म व्यवहार नामक दूसरा प्रकरण है। इस प्रकरण को षट्त्रिंशिका में प्रथम प्रकरण लिखा गया है, गणितसारसंग्रह में भी इस प्रकरण के अन्त में निम्न प्रकार पुष्पिका लिखी है—

“इति सारसंग्रह गणितशास्त्रे महावीराचार्यास्य कृतो परिकर्म नाम प्रथमः व्यवहारः समाप्तः।”

इम प्रकरण की सामग्री भी (गणित) सारसंग्रह के समान ही है, पुष्पिका भी उपरोक्त प्रकार से ही है।

तीसरा कला सवर्ण व्यवहार प्रकरण विषयवस्तु की दृष्टि से तो गणितसारसंग्रह के समान ही है किन्तु पुष्पिका एवं अन्त का कुछ अंश षट्त्रिंशिका की इस प्रति में नहीं है।^३ चतुर्थ एवं पंचम क्रमशः प्रकीर्णक एवं त्रैराशिक व्यवहार प्रकरण भी न्यूनाधिक पाठान्तरो सहित समान हैं। पुष्पिकायें भी गणितसारसंग्रह के समान हैं।

इन अध्यायों का पत्रानुसार विवरण निम्न है—

(१) संज्ञाधिकार	पत्र संख्या १-४
(२) परिकर्म व्यवहार	पत्र संख्या ४-१४
(३) कला सवर्ण व्यवहार	पत्र संख्या १४-२८
(४) प्रकीर्णक व्यवहार	पत्र संख्या २८-३४
(५) त्रैराशिक व्यवहार	पत्र संख्या ३४-३९
(६) वर्ग संकलित्तादि व्यवहार	पत्र संख्या ३९-४५

१. विस्तृत विवरण हेतु देखें सं०—३-II एवं III

२. यह परिकर्म व्यवहार का ही एक भाग है।

३. षट्त्रिंशिका की अन्य कृतियों में क्या स्थिति है। इसका निर्धारण अन्य प्रतियों के अध्ययन से ही किया जा सकता है।

गणितसार संग्रह में छठी अध्याय मिश्रक व्यवहार प्रकरण है, जिसमें पंचराशिक, वृद्धि-विधान, विविध कुट्टीकार आदि हैं। जबकि चर्चित कृति में वर्ग संकलितादि व्यवहार हैं। इसमें निम्न १३ सूत्रों को उदाहरण सहित समझाया गया है—

- (१) वर्ग संकलितानयन सूत्र ।
- (२) धन संकलितानयन सूत्र ।
- (३) एकवारादिसंकलितधनानयन सूत्र ।
- (४) सर्वधनानयने सूत्रद्वय ।
- (५) उत्तरोत्तरचयभवसंकलितधनानयन सूत्र ।
- (६) उभयान्तादागत पुरुषद्वयसंयोगानयन सूत्र ।
- (७) वणिक्करस्थितधनानयन सूत्र ।
- (८) समुद्र मध्ये १-२-३ ।
- (९) छेदोशोष जातो करणसूत्र ।
- (१०) करण सूत्र त्रयम् ।
- (११) गुणगुण्यमिश्रे सतिगुणगुण्यनयनसूत्र ।
- (१२) बाहुकरणानयनसूत्र ।
- (१३) व्यासाद्यानयनसूत्र ।

उपरांत १ पत्र में संदृष्टि का विषय चर्चित है। “वर्ग संकलितादिनयनसूत्र” नामक इस प्रकरण का प्रारम्भ निम्न प्रकार से हुआ है—

“श्री वीतरागाय नमः (६) छत्तीसमेतेन सकल ८, भिन्न ८, भिन्न जाति ६, प्रकीर्णक १०, त्रैराशिक ४, इत्ता ३६ तू छत्तीस में बुट्ट वीराचार्यरूपेण गणितवनु माधव चन्द्र त्रैवेद्याचार्यरूपेण शोध सिद्धरामि शोध्य सार संग्रहमेनिसकोंबुट्ट। वर्ग संकलितानयन सूत्र” ।

भावार्थ यह है—“म० जिनेन्द्र देव (तीर्थंकर) को नमस्कार है। इस छत्तीसी ग्रंथ में ८ परिकर्म, ८ परिकर्म भिन्नों पर, ६ भिन्न जातियाँ, १० प्रकीर्णक (भिन्नो पर आधारित प्रश्न), ४ त्रैराशिक इस प्रकार कुल ३६ विषयों की चर्चा है। विद्वान् (महा) वीराचार्य द्वारा पहले कहे गये (गणित) सारसंग्रह को शोध करके माधवचन्द्र त्रैविद्य ने इसकी रचना की। कन्नड़ शब्द, पेल्लुगणित—कहे गये, बुट्टु—विद्वान् ।

उपरांत पूर्व लिखित १३ सूत्रों की चर्चा के बाद अंक संदृष्टि के अन्तर्गत जैन साहित्य की परम्परा में बहुतायत से पाये जाने वाले ३४ के Magic Square का निर्माण किया गया है ।

९	१६	२	७
६	३	१३	१२
१५	१०	८	१
४	५	११	१४

सम्पूर्ण पांडुलिपि में अधिकांश पत्रों में उपयोगी टिप्पण पत्र के किनारों पर दिये गये हैं। कहीं-कहीं गणनायें देकर विषय को स्पष्ट किया गया है। पत्र संख्या ४४ के किनारे पर १५ का Magic Square दिया है। त्रिभुज का क्षेत्रफल निकालने के सन्दर्भ में Δ का चित्र भी टिप्पणी में दिया गया है।

अन्तिम पत्र पर "इति षट्त्रिंशतिका ग्रन्थ समाप्तः"। लिखने के उपरान्त निम्न प्रशस्ति लिखी है—

"वि० संवत् १६६४ वर्षे असौज सुदी व गुरो श्री मूलसंघ सरस्वती गच्छ बलात्कार गणे श्री कुन्दकुन्दाचार्यान्वये भग० श्री पद्मनन्ददेवा, तत्पट्टे १ ब० श्री सकलकीर्ति देवा, तत्पट्टे म० श्री भुवनकीर्ति देवा, तत्पट्टे म० श्रीज्ञान भूषण देवा, तत्पट्टे म० शुभ चन्द्र देवा, तत्पट्टे म० सुमतिकीर्ति देवा, तत्पट्टे म० श्री गुणकीर्ति देवा, तत्पट्टे वादिभूषण देवास्ताद गुरुभ्राता ब० श्री भीमा तत्शिष्य ब० मेघराज तत् शिष्य ब० केशव पठनार्थे ब० नेमदासस्येवं पुस्तकं ।"

स्पष्टतः प्रशस्ति से रचयिता या रचनाकाल पर कोई प्रकाश नहीं पड़ता है।

षट्त्रिंशिका के कृतित्व के संदर्भ में किसी अर्थमूलक परिणाम पर पहुँचने के लिए अन्य प्रतियों की खोज एवं उनका अध्ययन भी आवश्यक है। कारंजा भंडार प्रति—१ (छत्तीसी गणित) कारंजा के शास्त्र भंडार में (बलात्कारण मन्दिर-कारंजा) प्रतिक्रमांक ६३ पर छत्तीसी गणित ग्रन्थ सुरक्षित है।^१ ४९ पत्रों की इस प्रति के पत्रों का आकार ११.७५" × ५" है एवं प्रत्येक पत्र पर ११ पंक्तियाँ हैं। इस कृति का भी प्रारम्भ ६०, ऊँ नमः सिद्धेभ्यः, अलक्ष्यं त्रिजगत्सारं... आदि मंगलाचरण से हुआ है।

पुनः परिकर्म व्यवहार पत्र संख्या	१ से १५ तक
बलासवर्ण व्यवहार पत्र संख्या	१५ से ३२ तक
प्रकीर्णक पत्र व्यवहार संख्या	३२ से ३६ तक
त्रैराशिक व्यवहार पत्र संख्या	३६ से ४२ तक

वर्चित है। इसके तत्काल बाद जयपुर प्रति के समान ही "श्री बीतरागाय नमः" (६) छत्तीसमेतन सकल ८.....शोध्य सार संग्रह मेनिसिकों बुद्ध (वर्ग संकलितानयन सूत्र) आदि विवरण है। पत्र संख्या ४२-४९ तक विविध विषयों को चर्चा है। अन्तिम पृष्ठ ४९ पर लिखा है कि "धनं ३५ अंक संदृष्टिः छः" इति छत्तीसी गणित ग्रन्थ समाप्तः (छः छ) श्री शुभं भूयात सवैषा। संवत् १७०२ वर्षे मगसिरवदी ४ बु० संवत् १७०२ वर्षे माघ श्रुदि ३ शुक्ल श्री मूल संवे..... छत्तीसी गणितशास्त्र दत्तं श्रीरस्तु।^२

षट्त्रिंशिका का अर्थ छत्तीस होता है अतः ऐसा प्रतीत होता है मानों ग्रन्थ के शीर्षक का हिन्दी अनुवाद कर दिया गया है। यह ग्रन्थ भी षट्त्रिंशिका ही है।

१. विवरण ज्ञान-गणितसार संग्रह, हिन्दी संस्करण, परिशिष्ट, ५ पृ० ५५।

२. वही।

कारंजा भंडार—प्रति-२ (षट्त्रिंशतिका) कारंजा भंडार का प्रति क्रमांक ६५ पर सुरक्षित ग्रन्थ में कुल ५३ पत्र हैं। ११" x ४.७५" के आकार के प्रत्येक पत्र पर १० पंक्तियाँ हैं इस ग्रंथ में विविध अध्यायों का वर्गीकरण निम्नवत् है :-

परिकर्म व्यवहार पत्र संख्या	१ से १६ तक
कलासवर्ण व्यवहार पत्र संख्या	१६ से ३४ तक
प्रकीर्णक व्यवहार पत्र संख्या	३४ से ४० तक
त्रैराशिक व्यवहार पत्र संख्या	४० से ४६ तक
वर्ग संकलितादि व्यवहार पत्र संख्या	४६ से ५३ तक

“इति सार संग्रहे गणितशास्त्रे महाबीराचार्यस्य कृतौ वर्ग संकलितादि व्यवहारः पंचमः समाप्तः ।”

उपरान्त निम्न प्रकार प्रशस्ति लिखी है—

“संवत् १७२५ वर्ष कार्तिक सुदि १० भौमे श्री भूल संघे सरस्वती गच्छे बलात्कारणने श्री कुन्दकुन्दाचार्यान्वये म० श्री सकल कीर्त्यन्वये भ० श्री बादिभूषण देवास्तत्पट्टे भ० श्री रामकीर्तिदेवास्तत्पट्टे म० श्री पद्मनन्दिदेशास्तत्पट्टे म० श्री देवेन्द्रकीर्ति गुरुपदेशात् मुनि श्री श्रुतिकीर्तिस्नच्छिष्य मुनि श्री देवकीर्तिस्तच्छिष्य आचार्य श्री कल्याणकीर्तिस्तच्छिष्यरूप मुनि श्री त्रिभुवनचदेणें पट्टे त्रिंशतिका गणितशास्त्रं कर्म क्षयार्थं लिखितं ।”

प्रशस्ति से स्पष्ट है कि इस ग्रन्थ का नाम षट्त्रिंशतिका है एवं उपलब्ध विवरण से स्पष्ट है कि इसमें वर्ग संकलितादि व्यवहार में जयपुर प्रति के समान ही विषय सामग्री है। ग्रंथ का परिचय देते हुए गणितसारसंग्रह (हिन्दी संस्करण) के परिशिष्ट में परिशिष्टकार ने लिखा है “मानो यह माधवचन्द्र त्रैविद्या का विविध ग्रंथ हो।

उदयपुर प्रति :—उदयपुर में भी श्री दि० जैन बीसपंथी मन्दिर, मण्डौ नाल में गणितसार संग्रह की अपूर्ण प्रति के नाम से एक पांडुलिपि सुरक्षित है। यह पांडुलिपि भी षट्त्रिंशतिका ही है। क्योंकि ५३ पत्रों वाली इस प्रति के पत्र ४६ पर “श्री वीतरागाय नमः (६) छत्तोसमेतेन” संग्रह भेनिकोवुट। वर्ग संकलितानयन सूत्रं है एवं आगे का प्रकरण अन्य प्रतियों के समान है। इस प्रति का लेखन ःाल श्रावण शुक्ला ५, शुक्रवार, संवत् १९०५ है।

षट्त्रिंशतिका की मौलिकता एवं कृतित्व के निर्धारण के समय गणितसारसंग्रह के वर्तमान मुद्रित संस्करण की मूल प्राचीन पांडुलिपियों से इसका (षट्त्रिंशतिका) तुलनात्मक अध्ययन अत्यंत आवश्यक है। गणितसारसंग्रह का वर्तमान संस्करण (हिन्दी एवं अंग्रेजी) निम्न पाँच पांडुलिपियों के आधार पर तैयार किया गया है—

१. “P” यह प्रति Government Oriental Manuscript Lib., Madras में है इसमें मात्र ५ अध्याय हैं, साथ में संस्कृत टिप्पणिया भी हैं।

१. वही,

षट्त्रिंशिका या षट्त्रिंशतिका : एक अध्ययन

अनुपम जैन* एवं सुरेन्द्रचन्द्र अप्पवाल**

षट्त्रिंशिका या षट्त्रिंशतिका नेमिचन्द्र सिद्धान्त चक्रवर्ती (१०वीं श० ई०) के प्रसिद्ध ग्रन्थ "त्रिलोकसार" के टीकाकार माधवचन्द्र त्रैविद्य (१०-११वीं श० ई०) की एक अज्ञात गणितीय कृति है। वस्तुतः लेखक ने इस कृति का प्रणयन प्रसिद्ध जैन गणितज्ञ महावीराचार्य (८५० ई० लगभग) कृत गणितसार संग्रह के आधार पर उनकी सामग्री के कुछ अंश में कतिपय नवीन सूत्र जोड़कर की है। प्रस्तुत लेख में हम इसी कृति के सन्दर्भ में चर्चा करेंगे।

१ ग्रन्थकार माधव चन्द्र त्रैविद्य का परिचय—षट्त्रिंशिका या षट्त्रिंशतिका की पाण्डुलिपियों में आया निम्न उल्लेख इस कृति को माधवचन्द्र की रचना बताता है।

श्री वीतरागाय नमः। छत्तीस मतेन सकल ८, भिन्न ८, भिन्न जाति ६, प्रकीर्णक १०, त्रैराशिक ४ इनाः छत्तीस मते वदु वीराचार्यरूः पेलहगणित वनु माधवचन्द्र त्रैविद्याचार्यारू शोध सिद्धरागि शोधयसार संग्रहमेनिसिकोवदु।^१

इससे स्पष्ट है कि इसकी रचना माधवचन्द्र त्रैविद्य ने विद्वान् (महा)वीराचार्य के (गणित) सार संग्रह को शोध कर शोध कर की थी।

जैन ग्रन्थों में माधवचन्द्र नाम के १०-११ व्यक्तियों के उल्लेख मिलते हैं। ९वीं से १३वीं शती ई० के मध्य हमें तीन ऐसे माधवचन्द्र मिलते हैं, जिसके माध त्रैविद्य की उपाधि जुड़ी है। प्राचीन काल में सिद्धान्त, व्याकरण एवं न्याय इन तीनों विषयों पर समान अधिकार रखने वाले को त्रैविद्य की उपाधि दी जाती थी।

प्रथम माधव चन्द्र त्रैविद्य का उल्लेख करते हुए नेमिचन्द्र शास्त्री^३ ने लिखा है कि—

"प्रथम माधव चन्द्र त्रैविद्य वे हैं जिनके शिष्य नाग चन्द्रदेव के पुत्र मादेय सेन बोर्वेको तोल-पुरुष विक्रम शान्तर की रानी पालियक ने अपनी माता की स्मृति में निर्मापित पालियक बसति के लिए दान दिया था।^४ Luice Rice ने इस प्रकरण से सम्बद्ध अभिलेख का समय लगभग ९५० ई० अनुमानित किया है किन्तु स्वयं तोलपुरुष विक्रम शान्तर का शिलालेख सन् ८९७ ई० का प्राप्त है।^५ अतः यह माधव चन्द्र त्रैविद्य लगभग ९०० ई. में हुये होंगे।"

*. व्याख्याता, गणित विभाग, शासकीय महाविद्यालय, ब्यावरा (राजगढ़) (भारत)

** . रीडर, गणित विभाग, मेडूगरो विश्वविद्यालय, मेडूगरी (नाईजीरिया)।

१. षट्त्रिंशिका—जयपुर पाण्डुलिपि—पत्र स० ३९।

षट्त्रिंशतिका—कारंजा—पत्र स० ४६।

२. देखें सन्दर्भ—६, II, पृ० ३४, पृ० २८८.

३. एपिग्राफी कर्णाटिका, भाग-८, नागर—४५.

४. एपिग्राफी कर्णाटिका, भाग-८, नागर—६०.

दूसरे माधव चन्द्र त्रैविद्य नेमिचन्द्र सिद्धान्त चक्रवर्ती के शिष्य हैं। दुर्गदिव ने श्री निवास राजा के शासन काल में रिष्टसमुच्चय की रचना कुम्भ नगर में की थी। दुर्गदिव ने अपने गुरु संयम सेन के साथ माधवचन्द्र का भी स्मरण किया है। उन्होंने लिखा है कि—

जयऊ जए जियमाणो संजमदेवो मुणीसरों इत्य ।
तहव हू संजम सेणो माहवचन्दो गुरू तह य ॥^१

अर्थात् संयम-देव के गुरु संयम सेन एवं संयमसेन के गुरु माधव चन्द्र बतलाये गये हैं। दुर्ग-दिव के गुरु का नाम संयमदेव था एवं उनका समय १०३२ ई० है। अतः माधवचन्द्र का समय इनसे लगभग ५० वर्ष पूर्व होना चाहिये। इस प्रकार माधवचन्द्र, नेमिचन्द्र सिद्धान्तचक्रवर्ती के शिष्य ही होने चाहिए।

नेमिचन्द्र सिद्धान्तचक्रवर्ती के शिष्य माधव चन्द्र त्रैविद्य ने अपने गुरु की आज्ञा से त्रिलोक-सार में यत्र-तत्र अनेक गाथायें समाविष्ट की थी, यह तथ्य निम्न गाथा से स्पष्ट है।

गुरुणमिचंद सम्मदकादियवगाहा जहिं तहिं रडया ।
माहव चंदतविक्खोणिय मणु सदणिज्ज मज्जेहिं ॥^२

तीसरे माधवचन्द्र त्रैविद्य मूलसंघ, काणूर गण, तिन्त्रिणी गच्छ के विद्वान् जैन मुनि चन्द्रसूरि के प्रशिष्य थे।^३ जैनशिलालेख संग्रह, तृतीय भाग के लेख नं० ४३१ में (इसको वि. स. १२५४ में उत्कीर्ण किया गया था) जिन सकलचन्द्र का उल्लेख किया है, उनके शिष्य ही थे माधवचन्द्र (त्रैविद्य) हैं। इन्होंने क्षुल्लकपुर (वर्तमान कोल्हापुर) में क्षपणासार गद्य की रचना की थी।^४

माधव चन्द्र ने इस ग्रंथ की रचना शिलाघर कुल के राजा धीर भोजदेव के प्रधानमन्त्री बाहुबली के लिए की थी जिन्हें माधवचन्द्र ने भोजराज के समुद्धरण में समर्थ बाहुबलयुक्त, दानादि गुणोत्कृष्ट, महामात्य एवं लक्ष्मीवल्लभ बतलाया है।^५ इन्होंने १२०३ ई० में क्षपणासार गद्य की रचना की थी। यह तथ्य निम्न गाथा से स्पष्ट है :

अमुना माधव चन्द्र दिव्य गणिना, त्रैविद्यचक्रेशिना,
क्षपणा सारम करि बाहुबलि सम्मन्त्री सज्जपत्ये ॥
सकलकाले शर-सूर्य-चन्द्रगणिते जाते पुरे क्षुल्लके,
शुमदेदुन्दुभि वत्सेर विजय तामा चन्द्र ताव मुवि ॥^६

षट्त्रिंशिका के कर्ता माधवचन्द्र त्रैविद्य इन तीनों में से कौन से माधवचन्द्र हैं, यह निर्धारित करने हेतु कोई ठोस प्रमाण नहीं है। तथापि नेमिचन्द्र सिद्धान्तचक्रवर्ती के शिष्य माधवचन्द्र त्रैविद्य

१. रिष्टसमुच्चय—गोधा जैन ग्रन्थमाला, इन्दौर—पृष्ठ-२५४ पृ० १६८

२. त्रिलोक सार, माणिक चन्द्र ग्रन्थमाला—१९१८।

३. सं० ७—I, पृ० ३९७।

४. वही, पृ० ३९७।

५. क्षपणासार गद्य प्रशस्ति—जैन ग्रन्थ प्रशस्ति संग्रह, भाग-१, पृ० १५५।

६. सं० ७—I, पृ० ३९७।

त्रिलोकसार सद्दश करणानुयोग के जटिल गणितीय प्रकरणों से समृद्ध ग्रंथ के टीकाकार होने के कारण लौकिक गणित में भी पर्याप्त रुचि रखते थे। इन्होंने जिस प्रकार त्रिलोकसार की टीका करते समय यत्र-तत्र अनेक गाथाओं को समाविष्ट किया है लगभग उसी प्रकार महावीराचार्य कृत गणितसारसंग्रह में से कुछ प्रकरण यथावत् लेकर एव उसमें कुछ नवीन सामग्री जोड़कर षट्त्रिंशिका की रचना की गई है। फलतः यह अनुमान किया जा सकता है कि षट्त्रिंशिका के रचनाकार माघव-चन्द्र त्रैविद्य नेमिचन्द्र सिद्धान्तचक्रवर्ती के शिष्य थे अर्थात् षट्त्रिंशिका के रचनाकार एवं त्रिलोकसार के टीकाकार से भिन्न हैं। इस दृष्टि से षट्त्रिंशिका का रचनाकाल १०-११ वीं श. ई. सिद्ध होता है।

षट्त्रिंशिका के उल्लेख—षट्त्रिंशिका का सर्वप्रथम उल्लेख महावीराचार्य की कृति के रूप में डा० कासलोवाल^१ ने किया था। उनकी सूची में दिया गया विवरण निम्न है :—

भंडार का नाम—श्री दि० जैन मन्दिर, ठोलियाँ, जयपुर।

४६८, षट्त्रिंशिका—महावीराचार्य, पत्र संख्या—४५, साईज ११" × ४^३।

भाषा—संस्कृत, विषय—गणित, रचनाकाल—×, लेखनकाल—विक्रमानन्द १६६५ आसाढ़ सुदी ८, पूर्ण, वेष्टन संख्या ४३९।

४६९. प्रति नं २, पत्र संख्या—१८, साइज—११ × ४^३, लेखनकाल सं. १६३२ ज्येष्ठ सुदी-९,

विशेष—प्रति पर छत्तीसी टीका भी लिखी है।

कासलीवाल के उक्त विवरण के आधार पर १९६४ में मुकुट बिहारी लाल अग्रवाल ने अपने लेख में लिखा कि :—

“महावीराचार्य ने गणितसारसंग्रह के अतिरिक्त ज्योतिष पटल एवं षट्त्रिंशिका आदि मौलिक एव अभूतपूर्व ग्रन्थों की रचना की है जो कि ज्योतिष एवं गणित विषयवस्तु के कारण महत्त्वपूर्ण है।”

‘गणितसारसंग्रह के अतिरिक्त षट्त्रिंशिका नामक पुस्तक का उल्लेख राजस्थान के जैन शास्त्र भंडारों की ग्रंथ सूची में मिलता है। इसकी २ प्रतियाँ हैं—प्रथम में ४५ पत्र हैं एवं दूसरी में १८ पत्र। ये दोनों प्रतियाँ जयपुर के ठोलियाँ मन्दिर में विद्यमान हैं तथा इसमें महावीराचार्य ने बीजगणित की ही चर्चा की है।”

१९६९ में अंबा लाल शाह ने अपनी पुस्तक^२ में इस कृति का उल्लेख ग्रंथ सूची के आधार पर किया है।

१९६४ में अपने लेख में इतनी महत्त्वपूर्ण सूचना देने के बाद १९७२ में प्रस्तुत अपने शोध प्रबन्ध में^४ अग्रवाल ने इसका कोई उल्लेख भी नहीं किया। वहाँ आपने केवल गणितसारसंग्रह को

१. देखें, सं०-८-I, पृ० १४८।

२. देखें, सं०-१-I, पृ० ४२, ४३।

३. देखें, सं०-१०-I, पृ० ६४।

४. देखें, सं०-१-II,

ही महावीराचार्य की कृति के रूप में उद्धृत किया। षट्त्रिंशिका का महावीराचार्य की कृति अथवा अन्य किसी रूप में कोई भी उल्लेख शोध प्रबन्ध में नहीं है।

१९७४ में राधाचरन गुप्त ने अग्रवाल के लेख^१ के Digest of Indological Studies में प्रकाशित सारांश (Abstract) के आधार पर निम्न उल्लेख किया था। 'The other is Śattriṃśikā which is said to be devoted to Algebra'^२ उन्होंने कृति को स्वयं न देखने का स्पष्ट उल्लेख किया है।

ज्योति प्रसाद जैन, नेमिचन्द्र जैन शास्त्री एवं परमानन्द जैन आदि विद्वानों ने इस कृति का अपनी कृतियों में कोई उल्लेख नहीं किया है। गणित इतिहास की पुस्तकों में भी इसका उल्लेख नहीं मिलता।

प्रतियों का विवरण एवं ग्रन्थ में निहित गणित :—देश के विविध शास्त्र भण्डारों में यद्यपि षट्त्रिंशिका की अनेक प्रतियाँ विद्यमान हैं तथापि उनका उल्लेख षट्त्रिंशिका के रूप में १-२ स्थानों पर ही है। ग्रन्थ के प्रारम्भ, मध्य की पुष्पिकाओं एवं विषयवस्तु के आधार पर ये प्रतियाँ प्रथम दृष्टि से सूचीकारों की गणितसारसंग्रह की अपूर्ण प्रति प्रतीत होती हैं। फलतः उन्होंने इसकी प्रतियों की गणितसार संग्रह की अपूर्ण प्रति के रूप में ही सूचीबद्ध किया है।^३ कान्जवा में संग्रहीत २ ग्रन्थों के नाम "छत्तीसी गणित" एवं "षट्त्रिंशतिका" हैं। वस्तुतः ये दोनों षट्त्रिंशिका ही हैं। अन्य कई स्थानों पर गणितसारसंग्रह की अपूर्ण प्रतियों के होने की सूचना है वस्तुतः प्रतियों के देखे बिना यह कहना संभव नहीं है कि वे वास्तव में गणितसारसंग्रह की अपूर्ण प्रतियाँ हैं अथवा षट्त्रिंशिका की। इस भ्रान्ति की सीमा का अनुमान इस तथ्य से लगाया जा सकता है कि सेन ने गणितसारसंग्रह की पाण्डुलिपियों के संदर्भ में सूचना संकलित करते हुए गणितसारसंग्रह का निम्न विवरण^४ दिया है।

MAHĀVĪRĀCĀRYA (C. 850 A. D.)

Gaṇita Sāra Saṃgraha, C. 850 A. D.

A Jaina work on Arithmetic in 5 Chapters viz.

(i) Parikarmavidhi, (ii) Kalāsavarṇa vyavahāra, (iii) Prakīrṇaka vyavahāra, (iv) Trauṅśika vyavahāra, (v) vargasamkalitānyana sūtra and Ghanasamkalitānyana sūtra.

स्पष्टतः उपरोक्त विवरण अशुद्ध है। वास्तव में यह विवरण षट्त्रिंशिका का है। गणितसार संग्रह में उपरोक्त प्रपत्र ४ के अतिरिक्त ४ और व्यवहार हैं जो क्रमशः मिश्रक व्यवहार, क्षेत्र गणित व्यवहार, खात व्यवहार एवं छाया व्यवहार हैं एवं उपरोक्त विवरण में से पाँचवा व्यवहार नहीं है।

१. Digest of Indological Studies, Vol-III, Part-2, Dec. 1965, PP. 622-623.

२. देखें, सं०-२-1, पृ० १७।

३. शोध प्रकाशय लेख—महावीराचार्य, व्यक्तित्व एवं कृतित्व।

४. देखें, सं०—१-१, पृ० १३२।

२. "K" यह प्रति भी Government Oriental Manuscript Lib., Madras में ही है। इसमें भी ५ अध्याय हैं, साथ में कन्नड़ भाषा में टिप्पणियां दी गयी हैं।

३. "M" यह प्रति Government Oriental Manuscript Library, Mysore में है। इसे एक जैन पंडित की ताडपत्रीय प्रति की प्रतिलिपि कराकर तैयार किया गया था। यह प्रति पूर्ण है तथा इसके साथ वल्लभ कृत कन्नड़ की संक्षिप्त टीका भी है।

४ "K" यह प्रति भी Government Oriental Manuscript Lib., Madras में ही है, इसमें मात्र ७ वां अध्याय है, साथ में कन्नड़ व्याख्या है। ज्यामितीय रचनाओं को चित्रों द्वारा समझाया गया है।

५ "B" यह प्रति जैन मठ—मूडबिद्री (दक्षिण कनारा) में है एवं पूर्ण है। इसमें कन्नड़ भाषा के प्रश्नों के माध्यम से विषय को स्पष्ट किया गया है।

डा० हीरालाल जैन ने कारंजा (अकोला) भण्डार में उपलब्ध गणितसारसंग्रह की कतिपय (७) प्रतियों की सूचना गणितसारसंग्रह के हिन्दी संस्करण के परिशिष्ट में दी है।^१ अं० नं० ६०, ६१, ६२ एवं ६६ की प्रतियों के पत्रों की संख्या क्रमशः २०८ १९ एवं १५ है फलतः वे विशेष महत्त्व की नहीं है क्योंकि उनमें बहुत थोड़ा अंश है। हमारे विचार से प्रति "P" एवं "K" (५ अध्याय वाली) षट्त्रिंशतिका के अध्ययन की दृष्टि से मूल्यवान हो सकती है। हमारे एक मित्र ने सूचित किया है कि कारंजा भंडार के वर्तमान सूची पत्र के अनुसार उसके क्रमांक ७०१, ७०५, ७०६ पर षट्त्रिंशतिका की प्रतियाँ सुरक्षित हैं। ये ग्रन्थ बस्ता क्रमांक १३१ में उपलब्ध है।^२

उपरोक्त सम्पूर्ण विवेचन से स्पष्ट है कि—

(१) षट्त्रिंशतिका, षट्त्रिंशतिका एवं छत्तीसी गणित ये तीनों एक ही ग्रन्थ है। कारंजा भंडार की प्रतियों एवं (छत्तीसी गणित एवं षट्त्रिंशतिका) के उपलब्ध विवरण एवं जयपुर की षट्त्रिंशतिका प्रति की तुलना करने से इनकी सामग्री में पूर्णतः साम्य दृष्टिगत होता है। कारंजा भंडार की प्रतियाँ मिलने पर पाठान्तर आदि लेकर निष्कर्ष की पुष्टि की जा सकेगी। पुनः त्रैराशिक व्यवहार तक के अंश (जो कि गणितसारसंग्रह से पूर्णतः उद्धृत हैं) में सकल ८, भिन्न ८, भिन्न जाति ६, प्रकीर्णक १०, एवं त्रैराशिक ४ इस प्रकार के कुल ३६ विषय ही चर्चित है अतः इन तीनों में एक ही अर्थ के बोधक शीर्षकों को सार्थकता भी सिद्ध होती है।

(२) इसकी रचना माधव चन्द्र त्रैविद्य नामक दिगम्बर जैनाचार्य ने महावीराचार्य के सुप्रसिद्ध ग्रन्थ गणितसारसंग्रह को शोध कर की थी। यहाँ पर एक बात ध्यान देने योग्य है कि महावीराचार्य की कृति के रूप में छत्तीस पूर्वाप्रति उत्तर प्रति सह का भी उल्लेख विद्वानों ने किया है।^३

(३) डा० मुकुटबिहारी लाल अग्रवाल का कथन 'इसमें बीजगणित की ही चर्चा है' समीचीन नहीं लगता।

१. वही,

२. व्यक्तिगत पत्राचार—श्री श्रीकान्त चंवर—अकोला।

३. देखें सं०—६।

इस निष्कर्ष के संदर्भ में यह कहना अनुपयुक्त न होगा कि डा० अग्रवाल ने एक ओर तो लिखा है कि "गणितसारसंग्रह के अतिरिक्त षट्त्रिंशिका नामक पुस्तक का उल्लेख राजस्थान के जैन शास्त्रों के भण्डारों की ग्रन्थ सूची में मिलता है, वही उसी पैरा में आने लिखते हैं कि "महावीराचार्य ने इसमें बीजगणित की ही चर्चा की है" स्पष्ट है कि डा० अग्रवाल ने प्रति नहीं देखी थी। कासलीवाल जी को (वे गणित विद्वान् नहीं हैं) पुष्पिकाओं से बार-बार "महावीराचार्यस्य-कृतो....." आदि आने के कारण महावीराचार्य की कृति होने की भ्रांति हो गयी तो अग्रवाल ने गणितसारसंग्रह में अंकगणित एवं क्षेत्रगणित के विषय होने एवं उनकी एक अन्य कृति ज्योतिष-पटल का उल्लेख मिलने के कारण शेष बचे (उस काल की परम्परा के अनुरूप) विषय को इसमें निहित मान लिया।

भारतीय गणित के स्वर्ण युग के गणितज्ञों में माधव चन्द्र त्रैविद्य का नाम इस कृति के प्रकाश में आने से अभिन्न रूप से जुड़ गया है। आशा है कि इस कृति का अनुवाद एवं तुलनात्मक अध्ययन मध्यकालीन गणित की प्रकृति को समझने के साथ ही महावीराचार्य के गणित को समझने में भी सहायक होगा।

सन्दर्भ ग्रन्थ एवं लेख

1. Agrawa, M. B. Lal— I महावीराचार्य की जैन गणित को देन
जैन सिद्धान्त भास्कर, (आरा)¹, २८, १९६४, पृ० ४२-४७
- II गणित एवं ज्योतिष के विकास में जैनाचार्यों का योगदान,
शोधप्रबन्ध, आगरा वि० वि०, १९७२, पृ० ३७७
2. Gupta, R. C. —
Māhāvīrācārya on the perimeter & Area
of Ellipse,
M. E. (Shiwan) I (B), 1974, pp. 17-20
3. Jain, Anupam — I कतिपय अज्ञात जैन गणित ग्रन्थ,
गणित भारती (दिल्ली), ४ (१,२) १९८२, पृ० ६१-७१
- II महावीराचार्य,
दि० जैन त्रिलोक शोध संस्थान, हस्तिनापुर, १९८४
- III Mahāvīrācārya, The men & the mathematician,
due for Publication Acta Ciencia Indica
4. Jain, J. P. —
गणकृत युग का जैन साहित्य सम्वर्द्धन में योगदान,
सिद्धान्ताचार्य पं० कैलाश चन्द्र अभि० ग्रन्थ, रोवा, १९८०
पृ० २७३-२८०
5. Jain, L. C. —
महावीराचार्य कृत गणित सार संग्रह, प्रस्तावना परिशिष्ट
एवं टिप्पण सहित सम्पादित, जैन संस्कृति संरक्षण संघ,
शोलापुर, १९६३

6. Jain, N. C. — I भारतीय ज्योतिष का पोषक जैन ज्योतिष, वर्षी अभि०
ग्रन्थ, सागर, १९५०, पृ० ४६९-४८४
- II तीर्थंकर महावीर एवं उनकी आचार्य परम्परा—३,
भा० दि० जैन विद्वत् परिषद्, सागर, १९७४
7. Jain, Parmanand — जैन धर्म का प्राचीन इतिहास, भाग—२,
दिल्ली, १९७४
8. Kasliwal, K. C — राजस्थान के शास्त्र भण्डारों को ग्रन्थ सूची—भाग ३
श्री महावीर जी (राजस्थान)
9. Sen, S. N (with — Bibliography of Samskrita works on
Bag A K & Rav. R.) Astronomy & Mathematics,
I. N. S. A. New Delhi, 1966
- 10 Shah, A. L. — जैन साहित्य का बृहद् इतिहास—भाग ५
पा० वि० शोध संस्थान, वाराणसी, १९६९।



विमलसूरिकृत पउमचरिय में प्रतिमाविज्ञान-परक सामग्री

डा० माहतिनन्दन प्रसाद तिवारी एवं डा० कमल गिरि

जैन दर्शन में प्रारम्भ से ही जनभावना के सम्मान की वृत्ति रही है। इसी कारण अन्य भारतीय धर्मा के देवताओं को जैन देवविभाव में औदार्यपूर्वक प्रवेश देकर सम्माननीय स्थान दिया गया। राम और कृष्ण जनमानस से जुड़े सर्वाधिक लोकप्रिय पात्र रहे हैं जिनके विस्तृत उल्लेख क्रमशः रामायण और महाभारत में है। इन महाकाव्यों के चरित्र नायक राम और कृष्ण की जनप्रियता के कारण ही ई० शती के प्रारम्भ या कुछ पूर्व में इन्हे जैन देवमण्डल में स्थान मिला। पौराणिक दृष्टि से राम के पूर्ववर्ती होने के बाद भी जैन परम्परा में राम की अपेक्षा कृष्ण के उल्लेख प्राचीन है। उत्तराध्ययनसूत्र, अन्तकृतवशाः एवं ज्ञाताधर्मकथायां जैसे प्रारम्भिक आगम ग्रन्थों में वासुदेव से सन्दर्भित विभिन्न प्रसंग वर्णित हैं। जैन परम्परा में राम का प्रारम्भिक और साथ ही विस्तृत उल्लेख नागेन्द्रकुल के (श्वेताम्बर) विमलसूरिकृत पउमचरिय (४७३ ई०) में हुआ है।^१ रामायण के तीनों प्रमुख पात्रों, राम, लक्ष्मण और रावण (दशानन), को जैन देवमण्डल में लगभग ५वीं शती ई० में ६३ शलाकापुरुषों की सूची में क्रमशः आठवें, बलदेव, वासुदेव और प्रतिवासुदेव के रूप में साम्मालत किया गया।^२ पउमचरिय में उल्लेख है कि सर्वप्रथम महादार ने रामकथा का वर्णन किया जिस कालान्तर में साधुओं ने धारण किया, विमलसूरि ने उसा कथा को अधिक विस्तार तथा स्पष्टता के साथ गाथाओं में निबद्ध किया।^३

पउमचरिय में जैन प्रतिमाविज्ञान से सम्बन्धित प्रचुर सामग्री भी है जिसका अध्ययन यहाँ उद्दीष्ट है। यद्यपि पउमचरिय के आधार पर सांस्कृतिक एवं भौगोलिक अध्ययन^४ के प्रयास हुए हैं,

१. पउमचरिय में राम का मुख्यतः पद्म और कहीं-कहीं राम (७८.३५, ४१, ४२), रावण (१.८८; ३९.१२६) एवं हलधर (३५.२२, ३९.२०, ३१) नामों से भी उल्लेख हुआ है। पउमचरिय के पश्चात् जैन परम्परा में रामकथा से सम्बन्धित लिखे गए ग्रन्थों में सचदासकृत बसुदेवहिण्डी (ल० ६०९ ई०), रविवेणकृत पद्यपुराण (६७८ ई०), शोलाचार्य कृत चउपन्नमहापुण्यचरिय (ल० ८वीं शती ई०), गुणभद्रकृत उत्तरपुराण (ल० ९वीं शती ई०), पुण्यदन्तकृत महापुराण (१६५ ई०) एवं हेमचन्द्रकृत त्रिविधशलाकापुण्यचरिय (१२वीं शती ई० का उत्तरार्ध) मुख्य हैं।
२. ६३ शलाकापुरुषों की सूची सर्वप्रथम पउमचरिय (५.१४५-५६) में ही मिलती है।
३. यह प्रचलित किंवदन्ती प्रतीत होती है। पउमचरिय १.९० (स० एव० जेकोमो एवं मुनि पुण्यविजय, प्राकृत ग्रन्थ परिषद्, ग्रन्थाक—६, वाराणसी, १९६२)।
४. चन्द्र, के० आर०, ए क्लिटिकन स्टडी ग्रंथ पउमचरिय, वैशाली, १९७०; मिश्रा, कामताप्रसाद पउमचरियम् का भौगोलिक अध्ययन पी-एच० डी० थोसिस (अप्रकाशित), काशी हिन्दू विश्वविद्यालय, १९८०।

किन्तु इसको प्रतिमाविज्ञान-परक सामग्री के अध्ययन का अब तक कोई प्रयास नहीं हुआ है। जैन मूर्तिविज्ञान के विकास की दृष्टि से गुप्तकाल का विशेष महत्त्व है। गुप्तकालीन कृति पञ्चमचरिय में जैन देवमण्डल की स्पष्ट अवधारणा के साथ ही प्रतिमाविज्ञान-विषयक सामग्री का मिलना तुलनात्मक अध्ययन की दृष्टि से अत्यन्त महत्त्वपूर्ण है।

६३ शलाकापुरुषों (श्रेष्ठजनों) की पूरी सूची सर्वप्रथम पञ्चमचरिय में ही मिलती है। यद्यपि शलाकापुरुषों की कल्पना पूर्ववर्ती आगम ग्रन्थों (स्थानांग, समवायांग एवं कल्पसूत्रों) में भी उपलब्ध है, किन्तु इनमें ६३ के स्थान पर केवल ५४ ही उत्तम या शलाकापुरुषों के सन्दर्भ, और वह भी बिना नामोल्लेख के, है।

पञ्चमचरिय में जिनमूर्ति-निर्माण और पूजा के तो अनेक उल्लेख हैं। जिन-विम्बों से युक्त रत्नजटित मुद्रिकाओं के धारण करने के यहाँ मिलने वाले सन्दर्भ जिन प्रतिमाओं की उस काल में लोकप्रियता के साक्षी हैं। एक स्थल पर 'सिंहोदर' नाम के शासक द्वारा रत्ननिर्मित मुनिसुव्रत-बिंब से युक्त स्वर्णमुद्रिका को दाहिने अँगूठे में धारण करने, और मस्तक पर ले जाकर जिनेन्द्र को प्रणाम करने का उल्लेख मिलता है।^१ राम, लक्ष्मण और रावण को २०वें तीर्थंकर मुनिसुव्रत के साथ समकालिकता के बावजूद इस ग्रन्थ में कही भी इनके द्वारा मुनिसुव्रत-प्रतिमा को स्थापना या पूजन, या उनसे भेंट का कोई सन्दर्भ नहीं है।^२ साथ ही जिन मुनिसुव्रत के मन्दिर एवं मूर्तियों के उल्लेख भी अस्तित्व में हैं। मुनिसुव्रत की अपेक्षा १६वें तीर्थंकर शान्तिनाथ के मन्दिरों एवं मूर्तियों के अधिक सन्दर्भ हैं जो उस काल में शान्तिनाथ की विशेष लोकप्रियता के साक्षी हैं। इस ग्रन्थ में राम की तुलना में रावण का अधिक जिन भक्त के रूप में निरूपित किया गया है। राम द्वारा जहाँ केवल कुछ हाँ स्थलों पर जिन मन्दिरों की स्थापना और उसमें पूजन^३ के उल्लेख हैं, वहीं रावण द्वारा अनेक स्थलों पर जिन प्रतिमाओं की स्थापना एवं पूजन तथा जिन मन्दिरों के जीर्णोद्धार के सन्दर्भ

१. कारंमि रयणचित्त, सुव्वयजिणबिम्बसन्निहियं ।
सा नरवईण मुहा, कारावेऊण दाहिणइगुट्ठे ॥

पञ्चमचरिय ३३.५६-५७

२. एक स्थल पर अग्नि में प्रवेश के पूर्व सीता द्वारा मुनिसुव्रतस्वामी की वन्दना करने का उल्लेख है।

पञ्चमचरिय १०२.१४

३. सीयाएँ सम रामो, थोऊण जिणं विसुद्धभावेणं ।
वरघम्मं आयरियं, पणमइ य पुणो पयत्तेण ॥

पञ्चमचरिय ३७.६१

पउमो सीयाएँ समं, त्रिणवरभवणाण वन्दणं काउं ।

सह-रस खवमाइ, भुज्जइ देवो न्व विसयसुहं ॥

पञ्चमचरिय ९२.२६

जिणवरभवणाणि तहिं रामेणं कारियाणि बहुयाणि ।

पञ्चमचरिय ८०.१५;

इष्टव्य, पञ्चमचरिय ४०.१६

मिलते हैं।^१ प्रस्तुत ग्रन्थ विद्यादेवियों के प्राग्भिक विकास के अध्ययन की दृष्टि से बहुत ही महत्वपूर्ण है। राम, लक्ष्मण, रावण एवं ग्रन्थ के अन्य पात्रों द्वारा युद्धादि के समय अनेकशः विद्याओं की प्राप्ति के लिए पूजन आदि के सन्दर्भ मिलते हैं। जैन धर्म पर तन्त्र के प्रभाव के अध्ययन की दृष्टि से भी ग्रन्थ की कुछ सामग्री महत्वपूर्ण है। राम और लक्ष्मण द्वारा प्राप्त की गई गरुडा और कंसरी विद्याओं^२ से ही कालान्तर में क्रमशः अप्रतिचक्रा और महामानसी विद्याओं का स्वरूप विकसित हुआ।

पद्मचरिय में यक्ष-यक्षियों के उल्लेख बहुत कम है। केवल प्राचीन परम्परा के पूर्णभद्र एवं माणिक्य यक्षों के ही उल्लेख है।^३ इनके अतिरिक्त विनायकपूषण यक्ष,^४ महायक्ष अनादृत तथा सुनामा यक्षी^५ के भी उल्लेख मिलते हैं। इस ग्रन्थ में प्राचीन परम्परा की बहुपुत्रिका या अंबिका यक्षी तथा सर्वानुभूति या कुबेर यक्ष के उल्लेख का अभाव आश्चर्यजनक है। एक स्थल पर ह्री, श्री, धृति, कीर्ति, बुद्धि, एवं लक्ष्मी नाम की देवियों का भी नामोल्लेख हुआ है।^६ पूर्ववर्ती आगम ग्रन्थों, विशेषतः अंगविजया एवं श्याख्या-प्रज्ञप्ति में हमें लोकपूजन में प्रचलित देवताओं की विस्तृत सूची मिलती है, किन्तु पद्मचरिय में नाग-नागो, प्रेत, पितर, स्कन्द, विशाख तथा इसी प्रकार के अन्य किसी देवता का कोई सन्दर्भ नहीं मिलता। पद्मचरिय में वस्तुतः यक्ष-यक्षी एवं लोकोपासना में प्रचलित देवों के स्थान पर विद्या देवियों को अधिक महत्व दिया गया है।

पद्मचरिय में राम के साथ हल और मूसल तथा लक्ष्मण के साथ चक्र एवं गदा के उल्लेख विचारणीय है।^७ हल-मूसल एवं चक्र-गदा क्रमशः बलराम और कृष्ण-वासुदेव के आयुष्य हैं, जो परम्परा से राम और लक्ष्मण के पश्चात्कालीन हैं। रामकथा के प्रसंग में मथुरा एवं कृष्णलीला से सम्बन्धित कुछ अन्य स्थलों का उल्लेख भी आश्चर्य का विषय है। पद्मचरिय के अन्त में यह भी उल्लेख है कि पूर्व ग्रन्थों में आये हुए नारायण तथा हलधर के चरितो को सुनकर ही विमलसूरि ने राघव चरित की रचना की।^८ कई स्थलों पर राम को पद्म, हलधर, हलायुध और लक्ष्मण को

१. पद्मचरिय ८.२०; ९.८७-८९, १०.४६-४७, ५३; ११.३।

२. लक्ष्मणो गरुड-कंसरिविजयाओ राम-चक्राणि ॥

—पद्मचरिय ७८.४२

३. पद्मचरिय ६७.३५, ३७, ४०, ४८

४. पद्मचरिय ३५.२२-२६; ७.१५०

५. पद्मचरिय ३५.३४

६. पद्मचरिय ३.५९

७. पत्तो हलं समुसलं, रामो चक्रं च लक्ष्मणो धीरो।

—पद्मचरिय ७८.४१;

.....देह गयं लक्ष्मणस्त सुरपवरो।

दिब्बं हलं च मुसलं, पद्मस्त वि तं पणमिद् ॥

—पद्मचरिय ५९.८६

८. सीतेण तस्स रइयं, राहवचरियं तु सूरिविमलेण।

सोऊणं पुम्बगए, नारायण-सीरिचरियाई ॥

—पद्मचरिय ११८.११८

नारायण, चक्रधर तथा चक्रपाणि नामों या विशेषणों से भी अभिहित किया गया है।^१ एक स्थान पर विमलसूरि ने तीर्थकरों के मध्य के कालान्तर से भारत (महाभारत) और रामायण के बीच ६ लाख से अधिक वर्षों के अन्तर का संकेत किया है।^२ (यह अंक निश्चित रूप से अत्यन्त अतिशयोक्तिपूर्ण है।^३)

पञ्चमखरिय की ६३ महापुरुषों (शलाकापुरुषों) की सूची में वर्तमान अवसर्पिणी काल के २४ जिनों के अतिरिक्त १२ चक्रवर्ती (भरत, सगर, मधवा, सनत्कुमार, शान्ति, कुन्धु, अर, सुभूम, पद्म, हरिषेण, जयसेन, ब्रह्मादत्त), ९ बलदेव (अचल, विजय, भद्र, सुप्रभ, सुदर्शन, आनन्द, नन्दन, पद्म या राम, बलराम), ९ वासुदेव (त्रिपुष्ट, द्विपुष्ट, स्वयंभू, पुरुषोत्तम, पुरुषसिंह, पुरुषवर, पुण्डरीक, दत्त, नारायण या लक्ष्मण, कृष्ण) और ९ प्रतिवासुदेव (अश्वघ्रीव, तारक, मैरक, निशुम्भ, मधुकैटभ, बलि, प्रह्लाद, रावण, जरासंध) के भी नामोल्लेख हैं।^४ ग्रन्थ में आगे के उत्सर्पिणी काल में भी इनने ही महापुरुषों के होने का उल्लेख है।^५ इस प्रकार जैन देवमण्डल की प्रारम्भिक अवधारणा की दृष्टि से पञ्चमखरिय की ६३ महापुरुषों की सूची का विशेष महत्त्व है।

पञ्चमखरिय में ऋषभनाथ, पार्श्वनाथ एवं कुछ विद्याओं के अतिरिक्त अन्य किसी जैन देवता के लक्षणों की चर्चा नहीं है। ग्रन्थ के रचनाकाल (४७३ ई०) तक कला में भी केवल ऋषभनाथ और पार्श्वनाथ तीर्थकरों के ही लक्षण मिलते हैं। तीर्थकर मूर्तियों में यक्ष-यक्षी युगलों का अंकन ६ठी शती ई० में और यक्षों तथा विद्याओं का स्वतन्त्र निरूपण ल० आठवीं शती ई० में प्रारम्भ हुआ।

जैन संप्रदाय में आराध्य देवों के अन्तर्गत जिनों का सर्वाधिक महत्त्व है। इन्हे देवाधिदेव भी कहा गया है। रामकथा से सम्बन्धित ग्रन्थ होने के बावजूद पञ्चमखरिय में संभवतः इसी कारण तीर्थकरों से सम्बन्धित अनेक सन्दर्भ हैं।^६ २४ तीर्थकरों की वन्दना के प्रसंग में ग्रन्थ के प्रारम्भ में ऋषभनाथ को जिनवरों में वृषभ के समान श्रेष्ठ तथा सिद्ध, देव, किन्नर, नाग, असुरपति एवं भवनेन्द्रों

१. अवहिविमण्ण नाउं, हलधर-नारायणा तुरियवेगा।

—पञ्चमखरिय ३५.२२; ३९.२०, ३१, १२६; ७०.३३, ३६; ७२.२२;

७३.३, ५, १९, ७६.३६; ७७.१; ७८.३२, ८०.२

२. छस्समंहिया उ लक्खा, वीरसाण अन्तरं समक्खाय।

तित्थयरेहि महायस !, भारह-रामायणाणं तु ॥

—पञ्चमखरिय १०५.१६

३. ज्ञातव्य है कि पञ्चमखरिय में ६३ महापुरुषों की सूची में ९ बलदेव और ९ वासुदेव के नामोल्लेख के क्रम में राम और लक्ष्मण का उल्लेख बलराम और कृष्ण के पूर्व ही हुआ है। (५.१५४-५५) साथ ही जैन परम्परा के अनुरूप राम २०वें तीर्थकर मुनिशुवत और कृष्ण २३वें तीर्थकर नेमिनाथ के समकालीन बताए गए हैं।

४. पञ्चमखरिय ५.१४५-५६

५. पञ्चमखरिय ५.१५७

६. ग्रन्थ में जिन और तीर्थकर के साथ ही अर्हत् शब्दों का भी प्रयोग हुआ है। पञ्चमखरिय १.१; ५.१२२

के समूह द्वारा पूजित बताया गया है।^१ इसी प्रकार एक स्थल पर महावीर को भी तीनों लोकों द्वारा पूजित बताया गया है।^२ विभिन्न प्रसंगों में तीर्थंकरों को ब्राह्मण देवों से श्रेष्ठ या उनके समकक्ष भी बताया गया है। एक स्थल पर अजितनाथ को ब्रह्मा, त्रिलोचन शंकर, स्वयं बुद्ध, अनन्तनारायण और तीनों लोकों के लिए पूजनीय अर्हत् कहा गया है।^३ इसी प्रकार एक अन्य स्थल पर ऋषभनाथ को स्वयंभू, चतुर्मुख, पितामह, भानु, शिव, शंकर, त्रिलोचन, महादेव, विष्णु, हिरण्यगर्भ, महेश्वर, ईश्वर, रुद्र और स्वयंभुवृद्ध नामों से संबोधित कर देवता और मनुष्यों द्वारा वंदित होने का भी उल्लेख है।^४

पञ्चमचरिय में २४ तीर्थंकरों की सूची तीन स्थलों पर वर्णित है।^५ इस सूची में चन्द्रप्रभ, सुविधिनाथ और महावीर का क्रमशः शशिप्रभ, कुसुमदंत (या पुष्पदन्त) और वीर नामों से भी उल्लेख हुआ है। ग्रन्थ में मन्दिरों में मिहासनास्थित लम्बी जटा एवं मुकुट से शोभित ऋषभदेव^६, तथा धरणेन्द्र नाम के फणों से मण्डित पाश्वनाथ^७ की मूर्तियों के उल्लेख हैं। कुछ उदाहरणों में ऋषभदेव को श्रीवत्स से लक्षित भी बताया गया है।^८ ऋषभनाथ, अजितनाथ, महावीर तथा कुछ अन्य तीर्थंकरों के जीवन चरितों का भी उल्लेख मिलता है। ग्रन्थ में विभिन्न तीर्थंकरों की प्रस्तर, स्वर्ण, रत्न एवं काष्ठ निमित्त प्रतिमाओं के भी अनेक सन्दर्भ हैं।^९ ये तीर्थंकर मूर्तियाँ विभिन्न आकारों

१. सिद्ध-सुर-किन्नरोरग-दणुवद्-भवणिवन्दपरिमहियं ।

उमहं जिणवग्गसह, अवसप्पिणिआइतित्थयरं ॥

—पञ्चमचरिय १.१; २८.४९

२. वीरं विलीणरयमलं, तिहुयणपरिवन्दियं भयवं ॥

—पञ्चमचरिय १.६

३. नाह । तुमं बम्भाणो, तिलोयणो सकरो सयंबुद्धो ।

नारायणो अणन्तो, तिलोयपुज्जारिहो अरुहो ॥

—पञ्चमचरिय ५.१२२

४. सो जिणवरो सयभू, भाणु सिवो सकरो महादेवो ।

विष्णू हिरण्यगम्भो, महेशरो ईशरो व्हो ॥

—पञ्चमचरिय १०९.१२;

द्रष्टव्य, पञ्चमचरिय २८.४८

५. ऋषभनाथ, अजित, संभव, अभिनन्दन, सुमति, गद्मप्रभ, सुपाश्वं, चन्द्रप्रभ (शशिप्रभ), सुविधि (कुसुमदन्त या पुष्पदन्त), शीतल, श्रेयास, वासुपुज्य, विमल, अनन्त, धर्म, शांति, कंबु, अर, मल्लि, मुनिमुव्रत, नमि, नेमि, पाश्वं एव महावीर (वीर)—

—पञ्चमचरिय १.१-७; ५.१४५-५१; २०.४-६

६. पञ्चमचरिय २८.३९

७. पञ्चमचरिय १.६

८. पञ्चमचरिय ४.४

९. पञ्चमचरिय ६६.११; ७७.२७; ८९.५९

में बनती थी। जिन-बिम्ब-युक्त रत्नजटित मुद्रिका, अंगूठे-बराबर जिन प्रतिमा तथा राखण द्वारा लघुकाय जिन प्रतिमा के सर्वदा साथ रखने से सम्बन्धित विभिन्न सन्दर्भ जिन-प्रतिमा-पुजन की लोकप्रियता के साक्षी हैं^१। पञ्चमखरिय में विभिन्न स्थलों पर ऋषभनाथ एवं महावीर तीर्थंकरों के साथ सामान्यतः पाँच (सिंहासन, छत्र, चामर, अशोक वृक्ष, भामण्डल)^२ या सात (आसन, छत्र, चामर, भामण्डल, कल्पवृक्ष, दुन्दुभिघोष, पुष्पवर्षा)^३ प्रातिहार्यों के उल्लेख मिलते हैं।^४ किन्तु दो स्थलों पर अजितनाथ और महावीर के साथ महाप्रातिहार्यों की संख्या आठ भी बताई गई है।^५ ज्ञातव्य है कि गुप्तकाल तक जिनमूर्तियों में अष्टप्रातिहार्यों का नियमित रूप से अंकन होने लगा था।^६

पञ्चमखरिय में जिन मूर्तियों एवं मन्दिरों के निर्माण के भी प्रचुर सन्दर्भ हैं। एक उल्लेख के अनुसार मथुरा में सात जैन मुनियों ने शत्रुघ्न को जिन मन्दिरों के निर्माण तथा घर-घर में जिन प्रतिमाओं की स्थापना का निर्देश दिया था।^७ एक स्थान पर कहा गया है कि अंगूठे के आकार की जिन प्रतिमा भी महामारी का विनाश करने में सक्षम है।^८ संभवतः घर-घर में जिन प्रतिमा की स्थापना का सन्दर्भ इसी सुरक्षात्मक दृष्टिकोण से प्रेरित था। विदेह, साकेतपुरी, मथुरा, दशपुर, लंका, पोतनपुर, कैलाशपर्वत, सम्भेतशिखर एवं इसी प्रकार अन्य कई स्थलों पर जिन मन्दिरों (या चैत्यों) की विद्यमानता के उल्लेख हैं। मिथिला, लंकापुरी (२ मन्दिर), दशपुर और साकेतपुरी के मन्दिर क्रमशः ऋषभनाथ, पद्मप्रभ (और शान्तिनाथ), चन्द्रप्रभ एवं मुनिसुव्रत को समर्पित थे।^९ इस प्रकार पञ्चमखरिय में केवल ऋषभनाथ, पद्मप्रभ (और शान्तिनाथ), चन्द्रप्रभ एवं मुनिसुव्रत की ही मूर्तियों एवं मन्दिरों के उल्लेख मिलते हैं। अन्तिम तीन तीर्थंकरों—नेमिनाथ पार्ष्वनाथ एवं महावीर के मन्दिरों एवं मूर्तियों का सन्दर्भ न देकर रचनाकार ने ऐतिहासिक काल-

१. पञ्चमखरिय ३३.५६-५७; १०.४५-४६

२. पञ्चमखरिय २.५३

३. ...उप्यज्ज आसनं जिणिन्दस्स । छत्ताइछत्त चामर, तत्रेव भामण्डलं विमलं ॥

कप्पदुद्दुमो य दिव्वो, दुन्दुहिघोम च पुप्फवरिस च ।

नब्बाइमयममग्गो, जिणवरइहिड समणुपत्तो ॥

—पञ्चमखरिय ४.१८-१९

४. इस सूची में दिव्यज्वलन का अनुल्लेख है।

५. ...अट्टमहापाहिरेपरियरिओ । विहरइ जिणिन्दमाण्, बोहित्तो भवियकमलाइं ।

—पञ्चमखरिय २.३६

...ओत्तीस च अइसया, अट्ट महापाहिहेरा य ॥

—पञ्चमखरिय ५.६०

६. चामरखर, प्रभामण्डल एवं देव दुन्दुभि का उल्लेख मिलता है।

७. पञ्चमखरिय ८९.५०-५१

८. पञ्चमखरिय ८९.५३-५४

९. पञ्चमखरिय २८.३९; ३३.१२६; ७७.२५, २७; ६६.२६; ६७.३६; ७७.३; ८९.२०

क्रम की मर्यादा का निर्वाह किया है। ज्ञातव्य है कि ये तीनों ही तीर्थंकर मुनिसुव्रत के पञ्चासुकाशीन हैं। राम द्वारा पद्मप्रभ और चन्द्रप्रभ तथा रावण द्वारा शान्तिनाथ मन्दिरों में पूजन के कई सन्दर्भ मिलते हैं।^१ इनके अतिरिक्त हरिषेण (दमवें चक्रवर्ती), बालि, विनयवती (सामान्य-महिला) एवं शत्रुघ्न द्वारा भी जिन मन्दिरों के निर्माण, पुनरुद्धार तथा मूर्तिपूजन के उल्लेख हैं।^२

पउमचरिय के उल्लेख से प्रकट है कि तीर्थंकर मूर्तियाँ अष्टप्रातिहायों सहित सामान्यतः ध्यानमुद्रा में सिंहासन पर विराजमान होती थी। विमलसूरि ने जिनेन्द्रों की प्रतिमाओं को सर्वांग-सुन्दर बनाने का विधान किया है।^३ तीर्थंकरों के साथ यक्ष और यक्षी के निरूपण की कोई चर्चा नहीं है। केवल एक स्थल पर राजगृह के यक्ष मन्दिर का उल्लेख आया है।^४

राम और लक्ष्मण की अपेक्षा **पउमचरिय** में रावण के अधिक उल्लेख हैं। **पउमचरिय** एवं परवर्ती ग्रन्थों में रामकथा के अनेकशः उल्लेख के बाद भी जैन स्थलों पर राम का मूर्त अंकन नहीं हुआ। मूर्त अंकन का एकमात्र उदाहरण खजुराहो के पार्श्वनाथ मन्दिर (ल० ९५०-७० ई०) पर है। इस मन्दिर की उत्तरी भित्ति पर राम-सीता और हनुमान की मूर्तियाँ हैं जिसमें चतुर्भुज राम, सीता सहित आलिंगन मुद्रा में खड़े हैं और समीप ही कपिमुख हनुमान की भी आकृति बनी है। राम का एक दक्षिण कर पालित मुद्रा में हनुमान के मस्तक पर स्थित है। इस मन्दिर के शिखर पर भी दक्षिण की ओर रामकथा का एक दृश्य उत्कीर्ण है।^५ दृश्य में क्लान्तमुख सीता को अशोकवाटिका में आसीन और कपिमुख हनुमान से राम की मुद्रिका प्राप्त करते हुए दिखाया गया है।

पउमचरिय में देवताओं के चतुर्वर्गों (भवनवासी, गणनर, ज्योतिष्क एवं वैमानिक) का अनुल्लेख आगम ग्रन्थों में उनकी चर्चा को दृष्टिगत करते हुए सर्वथा आश्चर्यजनक है। लोकपालों (परवर्ती दिक्पालों) में भी केवल पाँच ही के नामोल्लेख मिलते हैं। एक स्थान पर लोकपालों से घिरे इन्द्र के ऐरावत गज पर आरूढ़ होने तथा इन्द्र द्वारा ही शशि (सोम), वरुण, कुबेर और यम की क्रमशः पूर्व, पश्चिम, उत्तर और दक्षिण दिशाओं में स्थापना का उल्लेख है।^६ **पउमचरिय** में

१. **पउमचरिय** ७७ २७; ६७ ४०.

२. हरिषेण द्वारा काम्पिन्यपुर, विनयवती द्वारा गोवर्धन ग्राम तथा शत्रुघ्न द्वारा मयुरा में जिन मन्दिर निर्माण के उल्लेख मिलते हैं।

—**पउमचरिय** ८, २०९; २० ११७, ८९ ५८; ९, ३; ७४-७६.

३. **पउमचरिय** ४४, ११

४. **पउमचरिय** ८२ ४६

५. तिवारी, मारुति नन्दन प्रसाद, एलिवेन्ट्स ग्रॉस जॉन आइकनोग्राफी, वाराणसी, १९८३, पृ० ११५-१६

६. सौक्य रत्नसवर्ण, ममामय लोगपालपरिकिण्णो।

गरावणमाळ्ढो, नयरओ निरगओ इन्दो ॥—**पउमचरिय** ७ २२;

ठविओ पुव्वाणं ससो, दिसाणं वरुणो य नत्व अवराए।

उत्तरओ य कुबेरो, ठविओ च्चिय दक्खिणाणं जमो ॥—**पउमचरिय** ७, ४७;

एक स्थल पर इन्द्र द्वारा पाँचवें दिक्पाल के रूप में वैश्रवण को प्रतिष्ठित करने का भी उल्लेख है।

—**पउमचरिय** ७, ५६-५७

केवल इन्द्र, वरुण, कुबेर एवं यम का ही लोकपालों की सूची में उल्लेख दो सम्भावनाओं की ओर निर्दिष्ट करता है : या तो पाँचवीं शती ई० के अन्त तक आठ दिक्पालों की सूची नियत नहीं हुई थी या फिर उन्हे जैन परम्परा मे मान्यता नहीं मिली थी । इस सन्दर्भ मे शशि (या सोम) का लोकपाल के रूप में उल्लेख भी महत्वपूर्ण है ।^१ इस ग्रन्थ मे इन्द्र के आयुध वज्र और सेनापति हरिणैगमेषी के भी उल्लेख है ।^२

पञ्चमचरिय मे विभिन्न स्थलों पर विद्याधरो तथा उनके प्रमुखों के नाम और वंशावली भी दी गई है ।^३ इन विद्याधरों मे पूर्णधन, मेघवाहन, सुलोचन (विद्याधर अधिपति), सहस्रनयन, धनवाहन, श्रीधर, अशनिवेग एव रत्नरथ मुख्य हैं ।^४ विद्याधर पत्नियों एवं कन्याओं के हमें कुछ ऐसे ही नाम मिलते है जो कालान्तर मे यक्षियों के नाम हुए । इनमे मनोवेगा और पद्मावती प्रमुख हैं ।

पञ्चमचरिय मे विद्याओं के उल्लेख ही निःसन्देह सर्वाधिक महत्वपूर्ण है । एक स्थल पर उल्लेख है कि ऋषभदेव के पौत्र, नमि और विनमि, को धरणेन्द्र ने बल एवं समृद्धि की अनेक विद्यायें प्रदान की थीं ।^५ युद्धादि अवसरों पर राम, लक्ष्मण, रावण, भानुकर्ण (कुम्भकर्ण), विभीषण आदि द्वारा अनेक विद्याओं की सिद्धि के विस्तृत सन्दर्भ हैं । ग्रन्थ मे स्पष्टतः विद्याओं की सिद्धि से विभिन्न ऋद्धियों एव शक्ति को प्राप्ति का मकेत दिया गया है । विद्याओं की प्राप्ति के लिए वीतरागी तार्थकरो की आराधना के सन्दर्भ सर्वप्रथम पञ्चमचरिय में ही मिलते है । एक स्थल पर रावण द्वारा शान्तिनाथ के मन्दिर मे बहुरूपा (या बहुरूपिणी) महाविद्या को सिद्धि करने तथा युद्धस्थल मे इस महाविद्या के रावण के समोप ही स्थित होने के सन्दर्भ महत्वपूर्ण हैं ।^६ पञ्चमचरिय के विवरण से विद्याओं को सिद्धि मे तांत्रिक साधना का भाव भी स्पष्ट है । सिद्ध होने पर ये विद्याएँ स्वामी के लिए सभी प्रकार के कार्य करने मे सक्षम थी । रावण द्वारा सिद्ध बहुरूपा महाविद्या के लिए सम्पूर्ण त्रिलोक साध्य था ।^७ विद्या की साधना मे तत्पर रावण के ध्यान की एकाग्रता को एकाग्र मन से सीता का चिन्तन करने वाले राम के समान बताया गया है । विभीषण का राम से यह कहना कि बहुरूपिणी महाविद्या की सिद्धि के बाद देवता भी रावण को जीतने में समर्थ नहीं होंगे—अत्यन्त

१. मनु द्वारा वर्णित अष्टदिक्पालो की सूची मे भी परवतां मुची के निकट नि एव ईशान् के स्थान पर सोम एव अर्क (सूर्य) के नामोल्लेख है । विमलसूरि का सूची मनु स प्रभावित प्रतीत होती है ।

२. पञ्चमचरिय ७.११

३. पञ्चमचरिय ५.२५७

४. पञ्चमचरिय ५.६५-७०, १६४; ६.१५७

५. पञ्चमचरिय ३.१४४-४९

६. पञ्चमचरिय ६७.१-३, ६९ ४६-४७, ७२.१५

७. एयम्भि देसयाले, उज्जोयन्ती दिलाउ सव्वाओ ।

जयसह कुणमार्णी, बहुरूवा आगया विज्जा ॥

तो भणइ महाविज्जा, सिद्धा ह तुज्ज कारणज्जुत्ता ।

सामिय ! देहाऽऽण्णात्ति, सज्ज मे सयलतेलोककं ॥

महत्त्वपूर्ण है।^१ बहुरूपा विद्या की सिद्धि में रावण ने भूमि पर योगस्वयं रूप में सहस्रदल पद्मों के साथ साधना की थी।^२ एक स्थल पर राम का कुमारों और हनुमान की प्रव्रज्या पर टिप्पणी करते हुए यह कहना कि प्रयोगमती कुशल विद्या के न होने के कारण ही वे तप और संयम की ओर अभिमुख हुए हैं, विद्याओं के महत्त्व को प्रकट करता है।^३ युद्ध में विजय प्राप्ति के उद्देश्य से राम और लक्ष्मण ने महालोचन देव का स्मरण किया था जिसने तुष्ट होकर राम को सिंहवाहिनी विद्या और लक्ष्मण को गरुडा विद्या दी।^४ एक स्थान पर रावण द्वारा विविध रूपधारी हजारों विद्याओं की सिद्धि का भी उल्लेख हुआ है।^५ इस ग्रंथ में रावण द्वारा सिद्ध अनेक विद्याओं में से एक स्थल पर ५५ विद्याओं की सूची भी दी गई है। इस सूची में आकाशगामिनी, कामदायिनी, कामगामी, दुर्निवार, जयकर्मा, प्रज्ञप्ति, भानुमालिनी, अणिमा, लघिमा, मनःस्तम्भनी, अक्षोभ्या, संवाहिनी, सुरध्वसी, कौमारी, वधकारिणी, सुविधाना, तमोरूपा, विपुलाकारी, दहनी, शुभदायिनी, रजोरूपा, दिन-रजनीकरी, वज्रोदरी, समादिष्टी, अजरामरा, विसंज्ञा, जलस्तम्भनी, अग्निस्तम्भनी, गिरि-दारिणी, अवलोकनी, अरविध्वंसिनी, घोरा, बीरा, भृगुगिनी, वाहणी, भुवना, दाहणी, मदनाशनी, रवितेजा, भयजननी, ऐशानी, जया, विजया, बन्धनी, वाराही, कुटिला, कीर्ति, वायुदम्भा, शान्ति, कौबेरो, शंकरी, योगेश्वरी, बलमथनी, चाण्डाली, वशिणी विद्याओं के नाम हैं।^६ इसी प्रकार भानुकर्ण ने सर्वरोहिणी, रतिवृद्धि, आकाशगामिनी, जम्भिणी तथा निद्राणी नाम वाली पाँच और विभोषण ने सिद्धार्था, अरिदमनी, निर्व्याघाता एव आकाशगामिनी इन चार विद्याओं की सिद्धि प्राप्त की थी।^७

पद्मसम्हरिय में ही अन्यत्र रत्नश्रवा द्वारा सिद्ध मानससुन्दरी महाविद्या तथा रावण एवं उनके भ्राताओं द्वारा सिद्ध सर्वकामा नाम वाली अष्टाक्षरा विद्या के भी उल्लेख हैं।^८ इन महा-विद्याओं के स्वरूप एवं उनकी सिद्धि से प्राप्त होने वाली दिव्य शक्तियाँ तथा इनकी उपासना पद्धति के आधार पर इनका तांत्रिक देवियाँ होना निर्विवाद है। सर्वकामा नाम की अष्टाक्षरा विद्या की सिद्धि एक लाख जाप से हुई थी जिसके मंत्रों का परिवार दस करोड़ हजार बताया गया है।^९

१. पद्मसम्हरिय ६७.

२. पद्मसम्हरिय ६८.२३, २७

३. अहवा ताण न विज्जा, अत्थि सहीणा, पओगमहकुसला ।

जेणुज्झिऊण भोगा, ठिया य तव-संजमाभिमुहा ॥—पद्मसम्हरिय १०९३

४. पद्मस्त देह तुट्ठो, नामेण सीहवाहिणी विज्जं ।

गरुडा परियणसहिद्या, पणामिया लिच्छनिलयस्त ॥—पद्मसम्हरिय ५९.८४

५. पद्मसम्हरिय ७.१३०

६. पद्मसम्हरिय ७.१३५-४२

७. पद्मसम्हरिय ७.१४४-४५

८. पद्मसम्हरिय ७.७३, १०७

९. अविऊण सणावसा, विज्जा वि हू सोलसम्हरनिबद्धा ।

दहकोडिसहस्ताइ, जीसे मन्ताण परिवारो ॥—पद्मसम्हरिय ७.१०८

पञ्चमचरित्र में उल्लिखित विद्यादेवियों का कालान्तर में ल० आठवीं-नवीं शती ई० में १६ महाविद्याओं की सूची के निर्धारण की दृष्टि से विशेष महत्त्व रहा है। इन्हें सामान्यतः विद्या कहा गया है। केवल मानससुन्दरी, बहुरूपा तथा कुछ अन्य को ही महाविद्या माना गया है।^१ ग्रन्थ में सर्वकामा विद्या को षोडशाक्षर विद्या बताया गया है। संभव है षोडशाक्षराविद्या की कल्पना से ही कालान्तर में १६ महाविद्याओं की धारणा का विकास हुआ हो। उल्लेखनीय है कि जैन धर्म में विद्या-देवियों की कल्पना यक्ष-यक्षी युगलों (या शासनदेवताओं) से प्राचीन रही है। इसी कारण दिगम्बर परम्परा के २४ यक्षियों के नामों में से अधिकांश पूर्ववर्ती महाविद्याओं के नामों से प्रभावित हैं। इनमें रोहिणी, प्रज्ञप्ति, वज्रशृङ्खला, पुरुषदत्ता, काली, ज्वालामालिनी, महाकाली, बैरोट्या, मानसी और महामानसी के नाम उल्लेखनीय हैं। पञ्चमचरित्र की विद्यादेवियों की सूची में प्रज्ञप्ति, गददा, सिंहवाहिनी, दहनोय (या अग्निस्तम्भो), शंकरी, योगेश्वरी, भुजगिनी, सर्वरोहिणी, वज्रोदयी जैसी विद्याओं के नाम ऐसे हैं जिन्हें १६ महाविद्याओं की सूची में या तो उसी रूप में या किंचित् नाम-परिवर्तन के साथ स्वीकार किया गया। १६ महाविद्याओं की सूची में इन्हें क्रमशः प्रज्ञप्ति, अप्रतिचक्रा, महामानसी, सर्वास्त्रमहाज्वाला (या ज्वाला), गौरी, काली (या महाकाली), बैरोट्या, रोहिणी तथा वज्रांकुशा नाम दिया गया है। इसी प्रकार बहुरूपा (या बहूरूपिणी) विद्या कालान्तर में दिगम्बर परम्परा में २० वें तीर्थंकर मुनिसुव्रत की यक्षी के रूप में मान्य हुई। रावण द्वारा सिद्ध ५५ विद्याओं में हमें कीमारी, कौवेरी, योगेश्वरी (या चाण्डाली) तथा वर्षिणी (ऐन्द्री ?) जैसी मातृकाओं तथा वारुणी एवं ऐशानी जैसी दिक्पाल-शक्तियों के नामोल्लेख मिलते हैं। इनके अतिरिक्त अक्षोभ्या, मनःस्तम्भिनी जैसी विद्याओं के नाम बौद्ध परम्परा से संबंधित प्रतीत होते हैं। इस प्रकार पञ्चमचरित्र में उल्लिखित विद्यादेवियों में जैन परम्परा के साथ ही ब्राह्मण और बौद्ध परम्परा की देवियाँ भी हैं।



रोडर, कला इतिहास विभाग
काशी हिन्दू विश्वविद्यालय, वाराणसी।

जैनतंत्र साधना में सरस्वती

डॉ० माहतिनन्दन तिवारी,
डॉ० कमल तिरि,

तंत्र केवल धर्म या विश्वास ही नहीं वरन् एक विशेष प्रकार की जीवन पद्धति भी है। भारतीयों में प्राचीन काल से ही किसी न किसी रूप में तंत्र भाव विद्यमान रहा है।^१ ब्राह्मण और बौद्ध धर्मों के समान जैन धर्म में भी प्राचीन काल से ही तंत्र का विशेष महत्त्व था। पर जैन धर्म में तंत्र मुख्यतः मंत्रवाद के रूप में था।^२ जैन धर्म में तांत्रिक साधना के धिनोंने आचरण पक्ष को कभी भी मान्यता नहीं मिली। मंत्रवाद की जैन परम्परा गुप्तकाल में प्रारम्भ हुई और मध्यकाल तक उसमें निरन्तर विकास होता गया।^३

जैन धर्म में मंत्रवाद के साथ ही शारीरिक, मानसिक और आत्मा की शान्ति तथा पवित्रता के लिए विद्या-शक्ति को भी महत्त्व दिया गया।^४ विद्वान् मंत्र और विद्या में भेद बताते हैं, किन्तु दिव्य शक्तियों से सम्बन्धित दोनों ही पद्धतियाँ मूलतः एक हैं। मंत्रवाद में ओम्, ह्रीम्, क्लीम्, स्वाहा जैसे अक्षरों एवं प्रतीकों द्वारा विभिन्न देवों का आह्वान किया जाता है जबकि विद्या, देवियों की साधना से सम्बन्धित है।^५ समवायंगसूत्र में मंत्र और विद्याओं की साधना को पाप श्रुत में रखा गया है जिसका व्यवहार जैन भिक्षुओं के लिए निषिद्ध था।^६ पर दूसरी ओर नायाधम्मकहाओ में महावीर के शिष्य सुधर्मा को विज्जा (विद्या) और मंत्र दोनों ही का ज्ञाता भी कहा गया है।^७

१. फिलिप, रॉसन, वि आर्ट ऑफ तंत्र, दिल्ली, १९७३, पृ० ९-१२
२. द्रष्टव्य शाह, यू० पी०, 'ए पीप इनटू दि अर्ली हिस्ट्री आफ तंत्र इन जैन लिटरेचर', धरत कोमुडी अण्ड—२, १९४७, पृ० ८३९-५४; शर्मा, बी० एन०, सोशल साइफ इन नार्थन इण्डिया, दिल्ली, १९६६, पृ० २१२-१३
३. झवेरी, मोहनलाल भगवानदास, कम्प्यरेटिव ऐण्ड क्रिटिकल स्टडी ऑफ मंत्रशास्त्र, अहमदाबाद, १९४४, पृ० २९३-९४; विमलसूरि (स० ४७३ ई०), मानतुंगसूरि (स० प्रारम्भिक ७वीं शती ई०) हरिभद्रसूरि (स० ७४५-८५ ई०), उद्योतनसूरि (७७८ ई०) एवं बप्पभट्टिसूरि जैसे प्रारम्भिक जैन आचार्यों की रचनाओं में मंत्र और विद्याओं के पर्याप्त प्रारम्भिक उदाहरण हैं। नेमिचन्द्र, वर्षमानसूरि एवं अन्य अनेक परवर्ती जैन आचार्यों की रचनाओं में तांत्रिक शक्तियों में मंत्रों एवं विद्याओं के प्रचुर एवं विस्तृत उल्लेख मिलते हैं।
४. झवेरी, मोहनलाल भगवानदास, पूर्ण निबिण्ड, पृ० २९४
५. विनभद्रसमाभमणकृत चित्तेशास्त्रकभाष्य (स० ५८५ ई०) गाथा ३५८९. स० दलसुख मालवगिया एवं बेचरदास, जे० दोशी, लालभाई दलपतभाई सिरीज २१, अहमदाबाद, १९६८; शाह, यू० पी०, पूर्ण निबिण्ड, पृ० ८५०-५१
६. शाह, यू० पी०, पूर्ण निबिण्ड, पृ० ८४३-४४
७. नायाधम्मकहाओ १.४ : सं० एन० बी० वीच, पूना, १९४०, पृ० १

विद्याओं के सन्दर्भ प्रारम्भिक आगम ग्रन्थों में भी हैं^१। पाँचवीं शती ई० तक जैन धर्म में इनका एक निश्चित स्थान बन चुका था। विमलसूरिकृत **पञ्चमखरिच** (लगभग ४७३ ई०) में गरुडा (कालान्तर में चक्रेश्वरी), सिंहवाहिनी (अम्बिका), बहुरूपा (बहुरूपिणी), निद्राणी, सिद्धार्थ, सर्वकामा, महासुन्दरी जैसी कई विद्याओं के सन्दर्भ हैं। विभिन्न अवसरों पर राम, लक्ष्मण, रावण आदि ने इनकी साधना की थी।^२ कोट्यार्यवादी गणि ने भी जैन तंत्र में प्रचलित कुछ विद्याओं के सन्दर्भ दिये हैं।^३ जैन परम्परा में विद्याओं की कुल संख्या ४८ हजार बताया गया है।^४ इनमें से १६ विद्याओं को लेकर आठवीं शती ई० में महाविद्याओं की सूची नियत हुई। इन्हीं महाविद्याओं में से कुछ को (रोहिणी, प्रज्ञप्ति, काली, अप्रतिचक्रा, महाकाली, गौरी, वैरोट्या, मानसी, वज्रशृङ्खला, ज्वालामालिनी तथा महामानसी) ८वीं-९वीं शती ई० में २४ यक्षियों की सूची में भी सम्मिलित किया गया। देवगढ के शान्तिनाथ मन्दिर (सं० १२, ८६२ ई०) पर निरूपित २४ यक्षियों के समूह में इन महाविद्याओं (अप्रतिचक्रा, वज्रशृङ्खला, नरदत्ता, महाकाली, वैरोट्या, अच्छुसा तथा महामानसी) को स्पष्टतः पहचाना जा सकता है। मध्यकाल की लोकप्रिय विद्याओं में कुष्माण्डी (या अम्बिका), पद्मावती, वैरोट्या और ज्वालामालिनी सर्वप्रमुख थी।^५

जैन धर्म में श्रुत विद्या के रूप में सरस्वती की आराधना अत्यन्त प्राचीन है। द्वादशांग जैन ग्रन्थों को श्रुतदेवता के अवयव और १४ पूर्व ग्रन्थों को उनका आभूषण बताया गया है।^६ जैन धर्म में सरस्वती की साधना अज्ञानता तथा दुःखों को दूर करने के लिए की गयी है। ब्राह्मण धर्म में सरस्वती को प्रारम्भ से ही विद्या के माध्यम विभिन्न ललितकलाओं (संगीत) की देवी भी माना गया पर जैन धर्म में लगभग नवीं शती ई० तक सरस्वती केवल विद्या की ही देवी रही। यही कारण है कि १०वीं शती ई० के पूर्व उनके संगीत या अन्य ललितकलाओं से सम्बन्धित होने के संकेत साहित्य या मूर्त रूपों में हमें नहीं मिलते हैं।

१. सूत्रकृतांग (२२ १५—पी० एल० वैद्य—सं०, १, १९२८, पृ० ८७) एवं नायाद्यम्बकहाओ (१६, १२९—एन० बी० वैद्य—सं०, पृ० १८९) में उत्पतनी, वेताली, गौरी, गन्धारी, अम्बि, स्तम्भनी, अन्तर्धानी एवं अन्य कई विद्याओं के नामोल्लेख मिलते हैं।
२. पञ्चमखरिच ७. ७३-१०७, ७.१४४-४५, ५९.८४, ६७.१-३ : एक स्थल पर पञ्चमखरिच में राम के साथ युद्ध के प्रसङ्ग में रावण द्वारा ५५ विद्याओं की सामूहिक साधना की भी उल्लेख है (७.१३५-४४)
३. विशेषावरयक ऋष्य पर कोट्यार्यवादी गणि की टीका में भी अम्बकुष्माण्डी, महारोहिणी, महापुरुषदत्ता एवं महाप्रज्ञप्ति विद्याओं के नामोल्लेख हैं (गाथा ३५९०)
४. संघदासगणि (सं० ७०० ई०) के बहुबेवहिष्ठी एवं हेमचन्द्रसुरि (१२वीं शती ई० का मध्य) के त्रिशष्टिशलाकापुष्पखरिच में विद्याओं की कुल संख्या ४८००० बताई गई है।
५. दिगम्बर ग्रन्थकार मल्लियेण एवं इन्द्रनन्दि ने क्रमशः नैरव पद्मावतीकल्प (सं० १०४३ ई०) और उवासिनीवाता (सं० ९३९ ई०) की रचना की थी।
६. द्वादशांगश्रुतदेवाधिदेवते सरस्वत्यै स्वाहा, निर्वाचकसिका, पृ० १७ : द्रष्टव्य गाह, पृ० पी०, आहकनोपाक्षी आँव जैन गाडेस सरस्वती, जर्नल ऑव यूनिवर्सिटी ऑव डॉम्बे, खण्ड—१०, (न्यू सिरीज), भाग—२, सितम्बर १९४१, पृ० १९६

ज्ञान और पवित्रता की देवी होने के कारण ही सरस्वती के साथ हंसवाहन और करों में पुस्तक, अक्षमाला, बरदमुद्रा तथा जलपात्र दिखाये गये। जैन धर्म में सरस्वती पूजन की प्राचीनता **अक्षरवाचस्पति** (लगभग दूसरी-तीसरी शती ई०), **शिवशर्माकृत पञ्चिकपुत्र** (लगभग ५वीं शती ई०), **सिंहसूरि क्षमाश्रमणकृत द्वारवाधारपञ्चकवृत्ति** (लगभग ६७५ ई०), **हरिभद्र सूरिकृत पञ्चाक्षाक** (लगभग ७७५ ई०) और **संसार-बाबानल-स्तोत्र**, **महानिशीघसूत्र** (लगभग ९वीं शती ई०) तथा **बप्पभट्टि सूरिकृत द्वारवास्तोत्र** (लगभग ८वीं शती ई० का तीसरा चरण) के साहित्यिक सन्दर्भों एवं पुरातात्विक उदाहरणों में मथुरा से प्राप्त प्राचीनतम कुषाणकालीन (१३२ ई० या १४९ ई०) सरस्वती प्रतिमा से समझी जा सकती है। जैन मन्दिरों, विशेषतः पश्चिम भारत के मन्दिरों, पर सरस्वती के अनेकशः निरूपण से भी सरस्वती पूजन को लोकप्रियता सिद्ध होती है। श्वेताम्बर परम्परा में ज्ञानपंचमी और दिगम्बर परम्परा में श्रुतपंचमी का आयोजन भी सरस्वती की लोकप्रियता का ही साक्ष्य है। जैनों में प्रचलित श्रुतदेवता, तपस, श्रुतस्कन्ध और श्रुतज्ञान व्रत भी सरस्वती से ही सम्बन्धित हैं।^१

दिगम्बर सम्प्रदाय की अपेक्षा श्वेताम्बर सम्प्रदाय में सरस्वती पूजन अधिक लोकप्रिय था। यही कारण है कि बादामी, ऐहोला एवं एलोरा जैसे दिगम्बर जैन स्थलों पर सरस्वती की मूर्तियाँ नहीं बनीं। पूर्व मध्यकाल में श्वेताम्बर सम्प्रदाय में सरस्वती की साधना शक्ति के रूप में भी की गई, जिसमें आगे चलकर तंत्र का भी प्रवेश हुआ।

प्रभावन्द्राचार्यकृत **प्रभावकचरित** (लगभग १२५० ई०), मेरुतुगाचार्यकृत **प्रबन्धचिन्तामणि** (लगभग १३०५-०६ ई०) राजशेखरसूरिकृत **प्रबन्धकोश** (लगभग १३४८-४९ ई०) तथा जिनमण्डन-कृत **कुमारपालचरित** (लगभग १४३५-३६ ई०) जैसे मध्यकालीन जैन ग्रन्थों में जैन भिक्षुओं एवं बप्पभट्टिसूरि, हेमचन्द्र, मल्लिषेण, मल्लवादिसूरि (द्वितीय) तथा नरचन्द्रसूरि जैसे जैन आचार्यों द्वारा सरस्वती की तांत्रिक साधना के फलस्वरूप विभिन्न विद्यापरक शक्तियाँ प्राप्त करने के प्रचुर उल्लेख हैं। सरस्वती की मात्रिक एवं तांत्रिक साधनाओं से असाधारण कवि और वादी बनने के साथ ही अन्य कई प्रकार की विद्या शक्तियाँ भी प्राप्त होती थीं।^२ हेमचन्द्र ने **अलंकारचूडामणि** में ऐसे सारस्वत मंत्रों को पूर्ण मान्यता भी दी है।^३ प्रतिद्वन्द्वियों पर विजय करने के लिए हेमचन्द्र तथा अन्य कई जैन आचार्यों ने ब्राह्मी देवी की कृपा प्राप्त करने के उद्देश्य से ब्राह्मीदेश (कश्मीर) की यात्रा भी की थी।^४

प्रबन्धकाव्यों में गोपगिरि के शासक आमराज के दरवार के बौद्ध भाषाकार वर्षनकुंजर को पराजित करने के लिए जैन आचार्य बप्पभट्टिसूरि द्वारा सरस्वती की साधना करने का विस्तृत

१. शाह, पृ० पी०, पृ० पूर्व विचिष्ट, पृ० ११६.
२. **चतुर्विंशतिका** (बप्पभट्टिसूरि कृत)—परिशिष्ट शारवास्तोत्र ११; **अनस्तोत्रसंबोध** (अमरशत-नामिः कामधेनु कवीनाम्।) खण्ड—१, सं० अमरविजयमणि, अहमदाबाद, १९१२, पृ० ३४६
३. **अलंकारचूडामणि** १.४ (जी० ब्यूहलर के वि कार्डफ आंव हेमचन्द्राचार्य से उद्धृत, सिंधी जैन ग्रन्थमाला—११, साहित्यिकेतन, १९३६, पृ० १०)
४. जी० ब्यूहलर, पृ० पूर्व विचिष्ट, पृ० १०.

उल्लेख मिलता है।^१ प्रभावकचरित में उल्लेख है कि बप्पभट्टि और वर्धनकुंजर के मध्य निरन्तर छः माह तक वाद चलता रहा, पर कोई निर्णय नहीं हो सका। तब बप्पभट्टि ने विजय के लिए गुरु से प्राप्त मंत्र द्वारा मध्यरात्रि में गिरादेवी (सरस्वती) का आह्वान किया। मंत्र इतना प्रभावशाली था कि सरस्वती बप्पभट्टि के समक्ष इतनी त्वरा में उपस्थित हुई कि वस्त्र धारण करना भी भूल गई (अनावृत्तशरीरम्)। इस अवसर पर बप्पभट्टि ने सरस्वती की प्रशंसा में १४ श्लोकों वाले एक स्तोत्र की भी रचना की थी। इस पर प्रसन्न होकर सरस्वती ने बप्पभट्टि को बताया कि वर्धनकुंजर पिछले सात जन्मों से उनका अनन्य भक्त है और सरस्वती ने ही उसे वाद में अपराजेय बनाने वाली अक्षयवचनगुटिका दी है। बप्पभट्टि की प्रार्थना पर सरस्वती ने ही उन्हें वर्धनकुंजर पर विजय का उपाय भी बताया। वाद के दौरान मुखशौच का प्रस्ताव करने पर देवी की कृपा से मुखशौच के समय वर्धनकुंजर के मुख से जब अक्षयवचनगुटिका गिर जाएगी तभी बप्पभट्टि उसे पराजित कर सकेंगे। बप्पभट्टि ने देवी के आदेशानुसार कार्य किया और वर्धनकुंजर को पराजित कर बाहिकुंजरकेशरी बने।^२ यह कथा सरस्वती साधना से प्राप्त अलौकिक शक्ति को प्रकट करती है। सरस्वती ने बप्पभट्टि को यह भी निर्देश दिया कि १४ श्लोकों वाले स्तोत्र को वे किसी अन्य व्यक्ति को न बतायें क्योंकि वह स्तोत्र (मंत्र) इतना प्रभावशाली है कि उसके उच्चारणमात्र से ही उन्हें साधक के समक्ष विवशतः उपस्थित होना पड़ेगा। यही कथा प्रबन्धकोश में भी मिलती है, किन्तु यहाँ सरस्वती के निर्वस्त्र उपस्थित होने का सन्दर्भ नहीं है।^३

हेमचन्द्रसूरि (१२वीं शती ई०) भी अन्य चामत्कारिक शक्तियों के साथ ही सारस्वत शक्ति सम्पन्न थे।^४ प्रभावकचरित में उल्लेख है कि चालुक्यराज जयसिंह ने हेमचन्द्र से उज्जैन के

१ प्रभावकचरित (प्रभावन्द्राचार्यकृत—स० जिनविजयमुनि, सिधो जैन ग्रन्थमाला—१३, अहमदाबाद, कलकत्ता, १९४०) ११—बप्पभट्टिसूरिचरित; प्रबन्धकोश (राजशेखरसूरिकृत, सं० जिनविजयमुनि, प्रथम भाग, सिधो जैन ग्रन्थमाला—६, शांतिनिकेतन, १९३५) ९—बप्पभट्टिसूरिप्रबन्ध.

२ प्राग्दत्त गुरुभिर्मन्त्र परावर्तयतः सतः।
विवर्तसे भवन्मन्त्रजापात् तुष्टाहमागता ॥
वर वृष्विति तत्रोक्तो बप्पभट्टिरुवाच च।
देवी प्राहामुना सतभवा नाराचिताऽस्म्यहम् ॥
प्रदत्ता गुटिकाक्षयवचनाऽस्य मया ततः।
तत्प्रभावाद् वचो नास्य हीयते यतिनायक ॥
सरस्वती पुनः प्राह नाहं जैनविरोधिनी।
उपायं तेऽर्पयिष्यामि यथासी जीयते बुधः ॥
चतुर्दशं पुनर्वृत्तं न प्रकाश्यं कदापि हि।
यतस्तत्र श्रुते साक्षाद्भवितव्यं मया ध्रुवम् ॥

प्रभावकचरित ११ : बप्पभट्टिसूरिचरित ४१९-४४२.

३. प्रबन्धकोश—९ बप्पभट्टिसूरिप्रबन्ध.

४. जी०. ब्यूहलर, पूर्ब निधिष्ट, पृ० ५४.

परमार शासक भोज के व्याकरण के समान ही एक व्याकरण ग्रन्थ की रचना का निवेदन किया था। हेमचन्द्र ने इसके लिए कश्मीर के सरस्वती पुस्तकालय से आठ व्याकरण ग्रन्थों को मंगाया था। इस निमित्त कश्मीर गये अधिकारियों की प्रशंसा से प्रसन्न होकर सरस्वती स्वयं उपस्थित हुई और उन्होंने अपने भक्त हेमचन्द्र के पास पूर्व रचित व्याकरण ग्रन्थों को सन्दर्भ हेतु भेजने की आज्ञा दी। हेमचन्द्र का व्याकरण ग्रन्थ पूरा होने पर सरस्वती ने उसे अपने कश्मीर स्थित मन्दिर के पुस्तकालय के लिए स्वीकार भी किया था।^१ प्रबन्धकोश में उल्लेख है कि एक बार हेमचन्द्र ने चौलुक्य कुमारपाल का पूर्वभ्रम जानने के लिए सरस्वती नदी के किनारे सरस्वती देवी का आह्वान किया था। तीन दिनों के ध्यान के पश्चात् सरस्वती (विद्या देवी) स्वयं उपस्थित हुई और उन्होंने हेमचन्द्र को कुमारपाल के पूर्वभवों के बारे में बताया।^२

भैरव-पद्यावली-कल्प एवं भारतीय-कल्प के रचनाकार मल्लिषेणसूरि (लगभग १०४७ ई०) भी सारस्वत शक्ति (सरस्वतीलम्बधरप्रासादः) सम्पन्न थे।^३ बसन्तबिलास के रचनाकार सिद्धसारस्वत बालचन्द्रसूरि (लगभग प्रारम्भिक १३वीं शती ई०) ने भी सफलतापूर्वक सरस्वती की मान्त्रिक साधना की थी।^४ प्रभावकाचरित एवं प्रबन्धचिन्तामणि में शीलालित्य के दरबार के मल्लवादिशूरि का उल्लेख मिलता है जिन्हें सरस्वती ने नयचक्र दिया था।^५ ग्रन्थों में बौद्धों को बाद में पराजित करने के लिए मल्लवादिशूरि के गले में सरस्वती के प्रवेश का भी सन्दर्भ मिलता है। मल्लवादि ने अपनी विलक्षण स्मरण शक्ति से सरस्वती को प्रमत्त किया था। कथा के अनुसार एक बार जब मल्लवादिशूरि सरस्वती की साधना में तल्लीन थे उनी समय आकाश में विचरण करती सरस्वती ने उनसे पूछा कि कौनमी वस्तु सबसे मीठी है। (केमिष्ठ) ? मल्लवादि ने तुरन्त उत्तर दिया गेहूँ के दाने (वल्ला)। छः माह बाद पुनः सरस्वती ने उनसे पूछा किमके साथ (केनेति)। मल्लवादि ने तत्क्षण छः माह पुराने सन्दर्भ के प्रसंग में उत्तर दिया गुड और धो के साथ (गुडघृतेनेति)। इम अपूर्व स्मरणशक्ति वाले उत्तर में सरस्वती अत्यन्त प्रमत्त हुई और उन्होंने

१. जी० व्यूहलर, पूर्वनिर्दिष्ट, पृ० १५-१६

२. प्रबन्धकोश—१० हेमसूरिप्रबन्ध

३. लम्बवाणीप्रासादेन मल्लिषेणेन सूरिणा।

रच्यते भारतीयकल्पः स्वल्पजाप्यफलप्रदः ॥

भैरवपद्यावलीकल्प, परिशिष्ट ११ - सरस्वतीमंत्रकल्प (वस्तुतः भारतीयकल्प) बलोक ३, सं० के० वी० अग्र्यंकर, अहमदाबाद, १९३७, पृ० ६१; मोहनलाल भगवानवास श्वेरी, पूर्व निर्दिष्ट, पृ० ३००

४. गायकवाड ओरियन्टल सिरीज, खण्ड ७, पृ० ५; कनाईलाल भट्टाचार्य, सरस्वती, कलकत्ता, १९८३, पृ० १०९

५. प्रबन्धचिन्तामणि (अंग्रेजी अनु० मी० एच० टॉनी, दिल्ली, १९८२, पृ० १७१-७२), पचम प्रकाशः ११ प्रकीर्णकप्रबन्धः मल्लवादिप्रबन्ध (स० जिनविजयमुनि, भाग—१, सिंधी जैन ग्रन्थमाला १, शांतिनिकेतन, १९३३, पृ० १०७; नृपतिसभायां पूर्वोदितपणबन्धपूर्वकं कण्ठीपीठावतीर्णश्रीवाग्देवताबलेन श्री मल्लस्तास्तरसैव निरूत्तरीचकार ।

मल्लवादि को इच्छित वरदान दिया।^१ प्रभाषकचरित (१०३२) के अनुसार सरस्वती ने मल्लवादि को मात्र एक ही श्लोक द्वारा सम्पूर्ण शास्त्र का अर्थ समझने की अलौकिक शक्ति प्रदान की थी :

“श्लोकेनैकेन शास्त्रस्य सर्वमर्थं ग्रहीष्यसि।”

एक दूसरी कथा वृद्धिवादिस्मृति (लगभग चौथी शती ई०) से सम्बन्धित है जिसने २१ दिनों के उपवास द्वारा जिनालय में सरस्वती का आह्वान किया था। इस कठिन आराधना से प्रसन्न होकर सरस्वती ने वृद्धवादि को सभी विद्याओ (सर्वविद्यासिद्ध) में पारगत होने का वरदान दिया था। सरस्वती के वरदान के बाद वृद्धवादि ने मान्त्रिक शक्ति द्वारा प्रजा मूसल पर पुष्पों की वर्षा का सार्वजनिक प्रदर्शन भी किया था।^२

प्रबन्धकोश के हरिहर-प्रबन्ध (१२) में भी सारस्वत शक्ति से सम्बन्धित एक रोचक कथा मिलती है। वस्तुपाल के दरबार में गौड़ कवि हरिहर ने गुजरात के कवि सोमेश्वर को अपमानित किया था। सोमेश्वर ने १०८ श्लोकों की रचना की और उसे वस्तुपाल और हरिहर को सुनाया। स्तोत्र सुनकर हरिहर ने कहा कि यह मूल रचना न होकर भोजदेव की रचना की अनुकृति है जिसे उन्होंने “सरस्वती कण्ठाभरण प्रामाद” के संग्रह में देखा था। अपनी बात की पुष्टि में हरिहर ने सम्पूर्ण स्तोत्र ही दुहरा दिया। कुछ समय पश्चात् स्वयं हरिहर ने वस्तुपाल को यह बताया कि सारस्वत मन्त्र की साधना के फलस्वरूप प्राप्त अपूर्व स्मरणशक्ति के कारण ही वे १०८ श्लोकों, षट्पदकाव्य तथा अन्य अनेक बानों को केवल एक बार सुनकर ही याद रखने में समर्थ थे। इसी कारण वे सोमेश्वर के १०८ श्लोकों की तत्काल पुनरावृत्ति कर सके थे।^३

श्वेताम्बर और दिग्म्बर दोनों ही परम्पराओं के ध्यानमन्त्रों में तांत्रिक शैली में सरस्वती-पूजन के अनेक सन्दर्भ हैं। जैन ग्रन्थों में देवी को दो, चार या उससे अधिक भुजाओं वाला और त्रिविध आयुधों से युक्त बताया गया है। श्वेताम्बर परम्परा में देवी का वाहन हंस है जबकि दिग्म्बर परम्परा में देवी मयूरवाहनी बताई गई है। सर्वप्रथम बप्पभट्टिस्मृति के शारदास्तोत्र में सरस्वती पूजन का उल्लेख मिलता है। बप्पभट्टि की अतुषिशासिका में ऋषभनाथ, मल्लिनाथ और मुनिमुव्रत जिनो के साथ भी श्रुतदेवता के रूप में सरस्वती का आह्वान किया गया है।^४ मल्लियेणकृत भारतीयकल्प एवं सरस्वतीकल्प, हेमचन्द्रसूरिकृत सिद्धसारस्वत-स्तव और जिनप्रम-

१. प्रभाषकचरित : १० मल्लवादिस्मृतिचरित २२-३५; प्रबन्धचिन्तामणि (सी० एच० टॉनी अनु०), पृ० १७१-७२
२. प्रबन्धकोश : वृद्धवादि-सिद्धसेनप्रबन्ध, पृ० १५; प्रभाषकचरित : ८ वृद्धवादिस्मृतिचरित, श्लोक ३०-३१
३. होमकाले गीर्वेदी प्रत्यज्ञाऽऽसीत् । वरं वृणीष्येत्याह स्म माम् । मया जगदे-जगदेकमातर । यदि तुष्टाऽसि तथा एकदा भणितानां १०८ सङ्ख्यानां ऋचां षट्पदानां काव्यानां वस्तुकानां धरानां दण्डकानां वाज्रधारणे समर्थो भूवासम् । देव्याचष्टे—तथाऽस्तु ।
प्रबन्धकोश : १२, हरिहरप्रबन्ध पृ० ५९-६०
४. अतुषिशासिका ४.१, ७१, १९, ८०.२०

सुरिकृत सारदास्तवन (लगभग १४वीं शती ई०) जैसे तान्त्रिक रचनाओं में शान्तिक, पौष्टिक, स्तम्भन, मारण, उच्चाटन जैसे तान्त्रिक साधनाओं में सरस्वती साधना के प्रचुर उल्लेख हैं। तान्त्रिक साधनाओं के अन्तर्गत उनके सकलीकरण, अर्चन, यंत्रविधि, पीठ-स्थापना, सौभाग्यरक्षा एवं वष्य मंत्रों के भी पर्याप्त उल्लेख है। १०वीं-११वीं शती ई० में सरस्वती के भयंकर स्वरूपों वाले साधना मंत्र भी लिखे गए। भारतीयकल्प, अर्हददासकृत सरस्वतीकल्प, शुभचन्द्रकृत सारस्वतमंत्रपूजा (लगभग १०वीं शती ई०) एवं एकसंधिकृत जिन-संहिता में त्रिनेत्र एवं अर्द्धचन्द्र से युक्त जटाधारी सरस्वती को भयंकर स्वरूपा और हुंकारनाद करने वाली बताया गया है।^१ उपर्युक्त विशेषताएँ देवी की शिव से निकटता भी दर्शाती है। बप्पभट्टि ने सरस्वतीकल्प में देवी का आह्वान भी गौरी नाम से ही किया है।^२ उल्लेख्य है कि स्कान्दपुराण के सूतसंहिता (लगभग १३वीं शती ई०) में भी जटा से शोभित सरस्वती त्रिनेत्र तथा अर्द्धचन्द्र युक्त निरूपित हैं।^३ कुछ जैन ग्रन्थों में सरस्वती के करो में अकुश और पाश का उल्लेख भी उनके शक्ति स्वरूप को ही प्रकट करता है।^४ ये आयुध सम्भवतः सरस्वती द्वारा अज्ञानरूपी अन्धकार को दूर करने तथा उस पर देवी के पूर्ण नियंत्रण का भाव को व्यक्त करते हैं। जैन ग्रन्थों में सरस्वती को काली, कपालिनी, कोली, विज्ञा, त्रिलोचना, रौद्री, खड्गिनी, कामरूपिणी, नित्या, त्रिपुरसुन्दरी, चन्द्रशेखरी, शूलिनी, चामुण्डा, हुंकार एवं भैरवी जैसे नामों से भी सम्बोधित किया गया है जो उनके तान्त्रिक स्वरूप को और भी स्पष्ट करती है।^५ विद्यानुशासन (लगभग १५वीं शती ई०) में भयंकर दर्शना त्रिनेत्र वागीश्वरी को तीक्ष्ण और लम्बे दातों तथा बाहुर निकली हुई जिह्वा वाली बताया गया है।^६ वर्द्धमानसूरि (लगभग १४१२ ई०) ने आचारविनकर म सरस्वती की गणना ६४ योगिनियों में भी की है।^७

सारस्वतीकल्प, भारतीयकल्प एवं सरस्वतीयंत्रपूजा में सरस्वती की साधना के लिए विभिन्न चामत्कारिक यंत्रों के निर्माण से सम्बन्धित विस्तृत उल्लेख भी मिलते हैं।^८ सरस्वती यंत्रों में

१. अमयज्ञानमुद्राक्षमालामुस्तकधारिणी ।
त्रिनेत्रा पादु मा वागो जटाबालेन्दुमण्डिता ॥—भारतीकल्प श्लोक २
सारस्वतयंत्रपूजा (ग्र०पी० शाह के लेख आइकनोग्राफी ऑव सरस्वती के पृ० २०१, पाद टिप्पणी २९, पृ० २११, पाद टिप्पणी ७१ से उद्धृत ।
२. सरस्वती-कल्प—श्लोक ६, भैरवपद्यावती कल्प के १२वें परिशिष्ट के रूप में ।
३. टी० ए० गोपीनाथ राव, एल्लिभेण्ट्स ऑव हिन्दू आइकनोग्राफी, खण्ड १, भाग २, दिल्ली, १९७१ (पृ० मु०), पृ० ३७८
४. अंकुश और पाश क्रमशः इन्द्र और वरुण (और यम) के मुख्य आयुध रहे हैं जो तान्त्रिक देवों के भी प्रमुख आयुध हैं। सरस्वती के हाथों में इन आयुधों का दिशाया जाना भी उनके शक्ति पक्ष को प्रकट करता है ।
५. श्रीसरस्वतीस्तोत्र, जैन स्तोत्र सम्योह, खण्ड १, १०७, पृ० ३४५-४६.
६. ग्र० पी० शाह के लेख—'सुवर नेचुरल बीइंग्स इन दि जैन तत्राज', आचार्य ज्ञान स्मृति ग्रन्थ, भाग ३, अहमदाबाद, १९४६, पृ० ७५.
७. आचारविनकर, भाग २, प्रतिष्ठाविधि (भगवती मण्डल), बम्बई, १९२३, पृ० २०७.
८. ग्र० पी० शाह, 'आइकनोग्राफी ऑव सरस्वती', पृ० २११-१२.

कभी-कभी सरस्वती परिवार के भी विस्तृत और रोचक सन्दर्भ हैं। बप्पभट्टिसूरिकृत सरस्वतीकल्प की यंत्र पूजा में सरस्वती मण्डल या यंत्र में मोहा, नन्दा, भद्रा, जया, विजया, अपराजिता, जम्भा, स्तम्भा, १६ महाविद्याओं (रोहिणी, प्रज्ञप्ति आदि), अष्टदिक्पालों, अष्टमातृकाओं तथा अष्टभैरवों के पूजन के भी उल्लेख हैं।^१ बप्पभट्टि और मल्लिषेण ने सरस्वती-यंत्र-पूजा-विधि में अष्ट, द्वादश, षोडश, चौसठ, १०८ तथा एक हजार पंखुड़ियों वाले पद्म पर बनाये जाने वाले कुछ यंत्रों, होमकुण्ड में सम्पन्न विभिन्न तांत्रिक क्रियाओं एवं दस हजार, बारह हजार, एक लाख तथा इससे भी अधिक बार सरस्वती मंत्रों के जाप की बात बताई है।^२ सरस्वतीकल्प में इन तांत्रिक साधनाओं को सिद्धसारस्वत बीज कहा गया है।

बप्पभट्टिसूरिकृत शारदास्तोत्र में ही सर्वप्रथम सरस्वती से सम्बन्धित मंत्र (ओम्, ह्रीम्, क्लीम्, ज्लिम् श्रीहसकल ह्रीम् ऐ नमो) का उल्लेख हुआ है।^३ दस हजार होमों के साथ एक लाख बार इस मंत्र का जाप करने से साधक को अद्वितीय विद्वत्ता प्राप्त होती है।^४ इसी ग्रन्थ में आगे यह भी उल्लेख है कि सरस्वती की साधना से साधक चातुर्व्य-चिन्तामणि बन जाता है।^५ विद्यानुवाचांगजिनेन्द्रकल्याणाम्युदय में सरस्वती से सम्बन्धित एक अन्य मंत्र (ओम् ऐ हसक्लीम् वाग्देव्यै नमः) का उल्लेख मिलता है।^६ जिनप्रभसूरि के शारदास्तवन में वर्णित सारस्वत मंत्र इस प्रकार है : 'ओम् ऐ ह्रीम् श्रीम् वद वद वाग्वादिनी भगवती सरस्वती तुभ्यम् नमः'^७ कुण्डलिनीयोग के ज्ञाना बप्पभट्टि के अनुसार सारस्वत मंत्रोच्चारण महाप्रज्ञाबुद्धि, वाग्सिद्धि, वचन-सिद्धि तथा काव्यसिद्धि जैसी शक्तियों को देने वाला है।^८

मल्लिषेण ने भारतीयकल्प में 'ओम् ह्रीम् श्रीम् वद वद वाग्वादिनी स्वाहा' को सरस्वती का मूलमंत्र बताया है।^९ मल्लिषेण के अनुसार होम सहित १२ हजार बार इसके मंत्रोच्चारण से साधक सरस्वती के समान (वागीश्वरी सम) हो जाता है।^{१०} मल्लिषेण ने सारस्वत शक्ति की प्राप्ति से

१. ब्रह्माणी, माहेश्वरी, कौमारी, बाराही, वैष्णवी, वामुण्डा, चण्डिका और महालक्ष्मी—सरस्वती कल्प, पृ० ७३.
२. सरस्वतीकल्प, परिशिष्ट १२—पद्मावतीकल्प, पृ० ६९-७६.
३. शैरवपद्मावतीकल्प के परिशिष्ट ११ और १२ में यंत्रपूजा का विस्तृत उल्लेख हुआ है : पृ० ६१-७८.
४. षड्विंशतिका के परिशिष्ट—शारदास्तोत्र के श्लोक १० में (पृ० १८३) सरस्वती का बीजमंत्र दिया गया है।
५. शारदास्तोत्र, श्लोक १०.
६. न स्म्यात् कः स्फुटवृत्तचक्ररचनाप्राप्त्युचिन्तामणिः ॥—सरस्वतीकल्प, श्लोक ६.
७. यू० पी० शाह, 'आइकनोग्राफी ऑफ सरस्वती', पृ० २०७, पा० टि० ५७.
८. मोहनलाल भगवानदास शिवेरी, पूर्ण विशिष्ट, पृ० १२२.
९. हेमचन्द्र ने अपने शिष्यों की बौद्धिक शक्ति में वृद्धि के लिए सारस्वतमंत्र के साथ चन्द्रचन्दन गुटी के भक्षण का विधान किया था। सरस्वतीकल्प, पृ० ७८.
१०. भारतीयकल्प, पृ० ६२.
११. भारतीयकल्प, श्लोक १५, पृ० ६२.

सम्बन्धित विभिन्न यंत्रों और मंत्रों का भी विस्तृत उल्लेख किया है। भारतीयकल्प में तो देवी के भयानक स्वरूप वाले वामाचार साधना के भी स्पष्ट सन्दर्भ हैं। इनमें स्त्रीमोहन तथा काम इच्छा पूर्ति से सम्बन्धित मंत्र विशेषतः उल्लेखनीय हैं। नवाक्षरों विद्या की तंत्र साधना "सुभगायोना" की उपस्थिति में सम्पन्न होती थी। इस ग्रन्थ में सुन्दर स्त्रियों और देवागनाओं (बनिता कपाल यत्र) को सम्मोहित करने वाले तथा क्षत्रियों को अकाल मृत्यु देने और प्रेतालय भेजने से सम्बन्धित यंत्रों तथा मंत्रों का भी वर्णन हुआ है। उच्चाटन मंत्रों में फट्, वषट् और स्वाहा जैसी तांत्रिक अभिव्यक्तियों का प्रयोग होता था। ये साधनायें श्मशान जैसे स्थलों पर की जाती थी। इन साधनाओं से सम्बन्धित मंत्रोच्चारण सुनने में भयावह होते थे। इनमें देवी के पाश, अकुश और बाण जैसे आयुधों से युक्त भयंकर स्वरूप का ध्यान किया गया है। ग्रन्थों में सरस्वती मंत्र सिद्धि के समय आने वाली विभिन्न बाधाओं को दूर करने वाले सुरक्षा मंत्रों के भी उल्लेख है।^१

एलोरा (महाराष्ट्र), नालन्दा (बिहार), कुर्किहार (बिहार), गुर्मी (रीवा, मध्यप्रदेश), हिंगलजागड़ (मन्दासौर, मध्य प्रदेश), लोखारी (बांदा, उत्तर प्रदेश), मल्हार (विलासपुर, मध्य प्रदेश), भुवनेश्वर (उड़ीसा) एवं भेड़ाघाट (त्रिपुरी, मध्य प्रदेश) जैसे स्थलों से मिली तांत्रिक प्रभावशाली बौद्ध एवं ब्राह्मण मूर्तियों की तुलना में जैन सरस्वती प्रतिमाओं में तंत्र का प्रभाव अत्यल्प रहा है।^२ जैन परम्परा में मध्य काल में सरस्वती-पूजन में तांत्रिक भाव की पूर्व स्वीकृति के बाद भी उनकी प्रतिमाओं में तांत्रिक प्रभाव बहुत कम दिखाई देता है। जैन मूर्तियों में सर्वदा सरस्वती का अनुग्रहकारी शान्त स्वरूप ही प्रदर्शित हुआ है। केवल कुछ ही उदाहरणों में विद्या, संगीत और अन्य ललितकलाओं की देवी सरस्वती के साथ शक्ति के कुछ तांत्रिक भाव वाले लक्षण मिलते हैं।

जैन और ब्राह्मण परम्परा में सरस्वती के लक्षणों में अद्भुत समानता देखने को मिलती है। दोनों ही परम्पराओं की प्रतिमाओं में सरस्वती के करो में पुस्तक, वीणा, अक्षमाला, कमण्डलु, शुक, अकुश तथा पाश जैसे आयुध दिखाये गये हैं। जैन ग्रन्थ **आचारविनकर** में उपर्युक्त आयुधों का उल्लेख जैन-भूतदेवता और ब्राह्मणी दोनों ही के साथ हुआ है। सरस्वती के समान ही इसमें चतुर्भुजा, हंसवाहनी, ब्राह्मणी भी वीणा, पुस्तक, पद्म तथा अक्षमाला से युक्त बतायी गयी है।^३ यद्यपि जैन ग्रन्थों में सरस्वती के साथ शुक का अनुल्लेख है, पर मूर्त उदाहरणों में उनके साथ शुक का अंकन अनेकशः मिलता है जो व्यावहारिक स्तर पर स्पष्टतः सरस्वती के ब्रह्मा से सम्बन्धित होने का संकेत है।^४

१. भारतीयकल्प, क्लोक ६५-७६.

२. यद्यपि कुछ ध्यान मंत्रों में सरस्वती को अष्टा में अव्यंज और त्रिनेत्र से युक्त बताया गया है, किन्तु मूर्त उदाहरणों में ये विशेषताएँ नहीं मिलती हैं।

३. ॐ ह्रीं श्री भगवति वाग्देवते वीणापुस्तकगीतिकाक्षयस्वतोव्यम्बितकरे शशधरनिकर गीरि हंसवाहने इह प्रतिष्ठावर्हस्वने वागण्ड.

आचारविनकर, भाग २, पृ० १५८ (बम्बई, १९२३)

४. ये मूर्तिया कुआरिया के पावर्तनाथ मन्दिर (पूर्वी मिति ल० १२वीं शती ई०), तारंगा के अजितनाथ मन्दिर (१२वीं शती ई०), बाबू के विमलवसही (देवकुलिका ४८ का वितान ल० ११५० ई०) और जालोर के महावीर मन्दिर (१२वीं शती ई०) में हैं।

प्रारम्भिक जैन ग्रन्थों में द्विभुजी सरस्वती को पुस्तक और पद्म (या जलपात्र या अक्षमाला) लिए तथा हंस पर आरूढ़ बताया गया है।^१ शुभचन्द्रकृत सरस्वती-यंत्र-पूजा में मयूरवाहनी द्विभुजी सरस्वती त्रिनेत्र तथा करों में अक्षमाला और पुस्तक से युक्त निरूपित हैं।^२ शास्त्र और शिल्प दोनों में सरस्वती का चतुर्भुजी रूप ही सर्वाधिक लोकप्रिय था। वाहन के अतिरिक्त दोनों ही सम्प्रदायों में देवी के लक्षण समान हैं। श्वेताम्बर ग्रन्थों में सरस्वती को वरदमुद्रा, पद्म, पुस्तक और अक्षमालाधारी बताया गया है।^३ बप्पभट्टिसूरि कृत सरस्वतीकल्प (लगभग १०वीं-११वीं शती ई०) में सरस्वती के आयुषों के दो समूह वर्णित हैं; एक में देवी अभयमुद्रा, वरदमुद्रा, पुस्तक और पद्म तथा दूसरे में अभय और वरदमुद्रा के स्थान पर वीणा और अक्षमाला से युक्त बताई गई हैं।^४ मल्लिषेण के भारतीयकल्प (लगभग ११वीं शती ई०) में देवी के अभयमुद्रा, ज्ञानमुद्रा, अक्षमाला और पुस्तक से युक्त स्वरूप का ध्यान किया गया है।^५ नवीं शती ई० के बाद श्रुत देवता यानी सरस्वती को संगीत की देवी के रूप में भी प्रतिष्ठित किया गया और वरदमुद्रा के स्थान पर उनके साथ वीणा का प्रदर्शन किया गया।^६ संगीत से सम्बद्ध होने के बाद ही नृत्य के प्रतीक मयूर को देवी का वाहन बनाया गया। जिनेन्द्रकल्याणाम्बुदय में सरस्वती के एक हाथ में वीणा के स्थान पर पाश का उल्लेख मिलता है।^७ पादलिप्तसूरि (तृतीय) कृत निर्वाणकलिका (लगभग ९०० ई०) में सरस्वती के करों में पुस्तक, अक्षमाला, पद्म, वरदमुद्रा तथा कुछ अन्य आयुषों का उल्लेख हुआ है।^८

सरस्वती की प्रारम्भिकतम प्रतिमा कंकालीटोला, मयूरा (१३२ या १४९ ई०) से प्राप्त हुई है।^९ सम्प्रति यह मूर्ति राज्य संग्रहालय, लखनऊ में है। पीठिका पर उकड़ बैठी द्विभुजी देवी के

१. बप्पभट्टिसूरि के चतुर्भुजातिका (७६.१९) एवं शाखा स्तोत्र (श्लोक १-२, ८) में सरस्वती के आयुषों के दो स्वतंत्र समूह वर्णित हैं। इनमें सरस्वती के करों में कमण्डलु और अक्षमाला एवं पुस्तक और पद्म के उल्लेख हैं।
२. यू० पी० शाह, 'आइकनोग्राफी ऑव सरस्वती', पृ० २०१, पा० टि० २९.
३. तथा श्रुतदेवता शुक्लवर्णा हंसवाहना चतुर्भुजा वरदकमलान्वितदक्षिणकरा पुस्तकाक्षमालान्वित-वामकरा चेति ।

निर्वाणकलिका (पादलिप्तसूरिकृत—स० ९०० ई०) पृ० ३७

(सं० मोहनलाल भगवानदास, मुनि श्री मोहनलाल जी जैन ग्रन्थमाला ५, बम्बई. १९२६)

४.जोष्वरूपामभयदवरवा पुस्तकाभोजपाणि ।—सरस्वतीकल्प, श्लोक ११
वीणापुस्तकमौक्तिकाक्षवलयश्वेताब्जवल्गत्करा ।—सरस्वतीकल्प, श्लोक ६.
५. अभयज्ञानमुद्राक्षमालापुस्तकधारिणी ।
त्रिनेत्रा पापुभां वाणी जटाबालेन्दुमण्डिता ॥—भारतीकल्प, श्लोक २.
६. मौक्तिकाक्षवलयाब्जकण्ठपीपुस्तकाङ्कितकरोपशोभिते ।
श्रीशाखास्तम्बन (जिनप्रभसूरिकृत, स० १२६३-१३:३ ई०) श्लोक ७ :
शैरशपशास्तीकल्प (पृ० ८१) से उद्धृत
७. यू० पी० शाह, 'आइकनोग्राफी ऑव सरस्वती', पृ० २०७, पाद टिप्पणी ५८.
८. यू० पी० शाह, पूर्व निबन्ध, पृ० २११, पादटिप्पणी ७०.
९. के० डी० बाजपेयी, 'जैन इमेज ऑव सरस्वती इन दि लखनऊ म्यूजियम', जैन एन्टिक्वेरी, सप्ट ११, अ० २, जनवरी, १९४६, पृ० १-४.

बायें हाथ में पुस्तक है, जबकि दाहिना हाथ खण्डित है (किन्तु अवशिष्ट भाग में अभयाक्ष स्पष्ट है)। हंसवाहन यहाँ नहीं दिखाया गया है। दिगम्बर स्थल देवगढ़ (ललितपुर, उत्तर प्रदेश) से लगभग नवीं से १२वीं शती ई० के मध्य की सरस्वती की कई स्वतंत्र प्रतिमायें मिली है। इनमें द्विभुजी और चतुर्भुजी देवी कभी हंस और कभी मयूर पर आरूढ है। २४ यक्षियों के सामूहिक निरूपण (मन्दिर १२, ८६२ ई०) में भी सरस्वती की दो मूर्तियाँ आकारित हैं। अभिनन्दन तथा सुपार्श्वनाथ जिनों की यक्षियों को यहाँ लेखों में “भगवती सरस्वती” और “मयूरवाहिनी” कहा गया है।^१ देवगढ़ के मन्दिर (११वीं शती ई०) की त्रितीर्थी जिन प्रतिमा में सरस्वती का अंकन विशेष महत्त्व का है। इस त्रितीर्थी जिन प्रतिमा में दो जिनों के साथ बायें ओर सरस्वती की भी आकृति बनी है, जो आकार में जिन मूर्तियों के बराबर है। इस प्रकार श्रुतदेवता को यहाँ जिनों के समान प्रतिष्ठा प्रदान की गई है। त्रिभंग में खड़ी चतुर्भुजी सरस्वती के करों में वरदमुद्रा, अक्षमाला, पद्म और पुस्तक है तथा समीप ही मयूर वाहन की आकृति भी बनी है। देवगढ़ में द्विभुजी मरस्वती के हाथों में सामान्यतः अभयमुद्रा और पुस्तक दिखाया गया है (मन्दिर संख्या १६)। धम्मिल्ल या जटाजूट से शोभित देवगढ़ की चतुर्भुजी प्रतिमाओं में देवी के करों में वरदमुद्रा, व्याख्यान-अक्षमाला, सनालपद्म तथा पुस्तक प्रदर्शित हैं।^२ एक उदाहरण में (मन्दिर संख्या १९) पुस्तक, व्याख्यान-मुद्रा और मयूरपीच्छिका लिए सरस्वती के साथ चामरधारी सेवको, जिनों एवं जैन आचार्यों की भी आकृतियाँ उकेरी हैं। यह प्रतिमा स्पष्टतः देवी के जिनवाणी या आगमिक ग्रन्थों की अधिष्ठात्री देवी होने का भाव दर्शाती है।

दिगम्बर स्थल खजुराहो (छतरपुर, मध्य प्रदेश) में देवी की कुल आठ मूर्तियाँ हैं। एक उदाहरण को छोड़कर अन्य सभी में देवी चतुर्भुजी है।^३ लगभग ९५० ई० में ११०० ई० के मध्य की इन मूर्तियों में देवी ललितमुद्रा में पुस्तक, वीणा (एक या दोनो हाथों में), पद्म (सामान्यतः दोनों हाथों में) और वरदमुद्रा (या जलपात्र या अक्षमाला) के साथ निरूपित हैं। उनके साथ हंस वाहन केवल पार्श्वनाथ मन्दिर (लगभग ९५०-७० ई०) के उत्तरी अधिष्ठान की मूर्ति में ही उत्कीर्ण है। इसी मन्दिर के दक्षिणी अधिष्ठान की मूर्ति में मरस्वती षड्भुजी है और उनके ऊपर के दो हाथों में पद्म और पुस्तक हैं, तथा मध्य के दोनो हाथ वीणा वादन कर रहे हैं, शेष दो हाथों में वरदमुद्रा तथा जलपात्र हैं। देवी के साथ चामरधारिणी सेविकायें, मालाधर एवं लघु जिन आकृतियाँ भी आकारित हैं।

कर्नाटक के विभिन्न स्थलों से भी दिगम्बर परम्परा की कुछ सरस्वती प्रतिमायें मिली हैं। इनमें देवी के शक्ति पक्ष को उजागर किया गया है। ११वीं-१२वीं शती ई० की ऐसी तीन मूर्तियाँ

१. कलाच मून, वि जिन इनेशैव डॉ० वैष्णव, लिडेन; १९६५, पृ० १०२, १०५ : सुपार्श्वनाथ की चतुर्भुजा मयूरवाहना यक्षी त्रिभंग में खड़ी है और उसके करों में व्याख्यानमुद्रा, चामर-पद्म, पुस्तक और शंख हैं।
२. तीन उदाहरणों में से दो मन्दिर सं० १२ और १९ में हैं जबकि तीसरा चहारदीवारी के प्रवेश द्वार पर है।
३. पार्श्वनाथ मन्दिर के दक्षिण अधिष्ठान की मूर्ति।

क्रमशः पंचकूट बस्ती (हुम्ना, शिमोगा), शान्तिनाथ बस्ती (जिननाथपुर) तथा आदिनाथ मन्दिर (हलेबिड, हामन) से मिली है।^१ ध्यान-मुद्रा में विराजमान सरस्वती के साथ वाहन नहीं दिखाया गया है। देवी के करों में अभयाक्ष, अकुशा, पाश तथा पुस्तक प्रदर्शित हैं। इन मूर्तियों में विशाल एवं खुले नेत्रों और खुले तथा कुछ फूले हुए ओठों के माध्यम से देवी के शक्ति स्वरूप को प्रकट करने की चेष्टा की गयी है।

पश्चिमी भारत के श्वेताम्बर जैन मन्दिरों, विशेषतः ओसियाँ, कुंभारिया, दिलवाड़ा (माउण्ट आबू) और तारंगा, में भी सरस्वती की पर्याप्त मूर्तियाँ हैं। ओसियाँ (जोधपुर, राजस्थान) के महावीर मन्दिर (८वीं शती ई०) की द्विभुजी और चतुर्भुजी प्रतिमाओं में देवी मयूर या हंस वाहन है। द्विभुजी देवी पद्म और पुस्तक, तथा चतुर्भुजी देवी (मुखमण्डप-पश्चिम), सुक, पद्म, पद्म एवं पुस्तक से युक्त है। ओसियाँ की जैन देव-कुलिकाओ (लगभग १०वीं-११वीं शती ई०) की चतुर्भुजी मूर्तियों में हंसवाहना देवी की दो भुजाओं में पुस्तक और पद्म तथा दो में अभयमुद्रा और जलपात्र (या वरदाक्ष और पुस्तक) है।

कुभारिया (बनासकांठा, गुजरात) के महावीर, शान्तिनाथ, पार्श्वनाथ, नेमिनाथ और मम्भवनाथ मन्दिरों (११वीं से १३वीं शती ई०) पर भी सरस्वती की कई मूर्तियाँ हैं। इनमें ललितासीन सरस्वती हंसवाहना और चतुर्भुजा हैं। देवी के करों में वरदमुद्रा (या अभयमुद्रा या वरदाक्ष), पद्म, पुस्तक और जलपात्र (या फल) प्रदर्शित हैं।^२ शान्तिनाथ मन्दिर (नवचौकी वितान) के एक उदाहरण में देवी के साथ दो नृत्यंगनायें भी आर्मुतित हैं। राजस्थान के पाली जिले में स्थित घाणेरव के महावीर मन्दिर (देवकुलिका, ११५६ ई०), तथा नाडोल के पद्मप्रभ मन्दिर (११वीं शती ई०) की मूर्तियों में ललितासीन सरस्वती के साथ वाहन नहीं दिखाया गया है। इनमें चतुर्भुजा देवी के हाथों में वरद या अभयमुद्रा, पुस्तक, वीणा तथा जलपात्र (या फल) प्रदर्शित हैं। माउण्ट आबू (राजस्थान) के विमलवसही (१२वीं शती के अन्त) और लूणवमही (१३वीं शती ई०) तथा तारंगा (मिहसाणा, गुजरात) के अजितनाथ मन्दिर (१२वीं शती ई०) के उदाहरणों में सरस्वती द्विभुजी, चतुर्भुजी, षड्भुजी, अष्टभुजी और षोडशभुजी हैं। देवी की भुजाओं की संख्या में वृद्धि भी भी उनके शक्ति पक्ष को ही प्रकट करती है। हंसवाहना चतुर्भुजी देवी सामान्यतः वरद (या अभय-मुद्रा), पद्म, पुस्तक (या सुक या वीणा) तथा फल (या जलपात्र) से युक्त हैं।

विमलवसही की दो सरस्वती प्रतिमायें विशेषतः उल्लेखनीय हैं। दक्षिणी बरामदे के वितान की मूर्ति में देवी दो पुरुष आकृतियों से आवेष्टित है। नमस्कारमुद्रा में निरूपित इन आकृतियों के नीचे उनके नाम भी खुदे हैं। दाहिने पार्श्व की दमश्रुयुक्त आकृति को लेख में "सूत्रधार लोयण" और बायें पार्श्व की मापक दण्ड से युक्त आकृति को "सूत्रधार केला" बताया गया है। ये दोनों क्रमशः

१. समान लक्षणों वाली एक मूर्ति तमिलनाडु के तिष्यशक्तिकुणरम् के मन्दिर में भी है।
२. पार्श्वनाथ मन्दिर की पूर्वी मूर्ति की मूर्ति में पद्म के स्थान पर सुक दिखाया गया है। इसी मन्दिर की कुछ अन्य मूर्तियों में पुस्तक के स्थान पर वीणा प्रदर्शित है। कुंभारिया के नेमिनाथ मन्दिर की कुछ मूर्तियों में पद्म और जलपात्र के स्थान पर सुक और वीणा दिखाये गये हैं।

मन्दिर के मुख्य स्वपति और शिल्पी थे।^१ प्रस्तुत मूर्ति सरस्वती के ललितकलाओं की देवी होने का स्पष्ट उदाहरण है। विमलवसही की भूमिका के वितान की एक षोडशभुजी मूर्ति में हंसवाहना देवी भद्रासन पर ललितमुद्रा में बैठी हैं और उनके हाथों में वरद-मुद्रा, शंख (नैष्णवी का लक्षण), वीणा (दो में), पाश, कर्तरीमुद्रा, लघुदण्ड (दो में—सम्भवतः मापक दण्ड), षट्छला (दो में), अंकुश, अभयाक्ष, फल, पुस्तक और जलपात्र है। दोनों पार्श्वों में नृत्यरत पुरुष आकृतियां भी बनी हैं जो देवी के संगीत की अधिष्ठात्री देवी होने की सूचक है।

लूणवसही में हंसवाहना देवी की चतुर्भुजी और षड्भुजी मूर्तियां हैं। नवचौकी के चार स्तम्भों में से प्रत्येक पर सरस्वती की आठ-आठ लघु आकृतियां उकेरी हैं। इनमें चतुर्भुजा सरस्वती वरदमुद्रा (या वरदाक्ष), सनालपद्म (या पुस्तक), पुस्तक (या बीणा) और जलपात्र से युक्त हैं। दो उदाहरणों में सरस्वती चतुर्भुजी हैं। ये उदाहरण देवकुलिका ११ की छत और रंगमण्डप के समीपवर्ती छत (उत्तर) पर उल्कीर्ण हैं। प्रथम उदाहरण में हंसवाहना देवी अभयाक्ष, पद्म (दो में), जलपात्र तथा ज्ञान-मुद्रा (मध्य की भुजाओं में) से युक्त है। दूसरे उदाहरण में देवी गंगीत की देवी के रूप में निरूपित हैं। यहाँ देवी के दो हाथों में मंजीरा तथा एक में वीणा प्रदर्शित है; शेष में वरदाक्ष, चक्राकार पद्म और पुस्तक है।

तारंगा के अजितनाथ मन्दिर की चतुर्भुजी मूर्तियों में हंसवाहना देवी के करों में वरदमुद्रा, अंकुश (या स्रुक या पद्म या वीणा), पुस्तक तथा जलपात्र (या फल) प्रदर्शित है। मूलप्रासाद पश्चिमी भित्ति की मूर्ति में देवी षड्भुजी है और उनके हाथों में वरदमुद्रा, स्रुक, पुस्तक, पद्म और जलपात्र हैं। त्रिभग (या अतिभग) में खड़ी अष्टभुजी देवी की भी दो मूर्तियां हैं। इनमें देवी वरदमुद्रा, पद्म (या माला), पद्मकलिका, पुस्तक, पाश (या छत्रपद्म), पद्म-कलिक (या पाश), कलश और पुस्तक लिए हैं।^२

जैन सरस्वती को प्रतिमाओं में निःसन्देह पल्लू (बीकानेर, राजस्थान) में प्राप्त दो प्रतिमायें कलात्मक दृष्टि से सर्वोत्कृष्ट हैं। ममान लक्षणों वाली इन प्रतिमाओं में से एक राष्ट्रीय संग्रहालय, दिल्ली (संख्या १/६/२७८) और दूसरी बीकानेर के गंगा गोल्डेन जुबिली संग्रहालय (संख्या २०३) में सुरक्षित है। लगभग ११वीं शती ई० की इन त्रिभग प्रतिमाओं में पद्मपीठिका पर लघु हंस आकृति भी बनी है। मौम्य स्वरूपा मनोज्ञ देवी करण्ड मुकुट और अन्य सुन्दर आभूषणों से सज्जित है। चतुर्भुजी देवी के करों में वरदाक्ष, पूर्ण विकसित पद्म, पुस्तक और जलपात्र है। पार्श्वों में वीणा और वेणु बजाती दो-दो स्त्री आकृतियां भी आकारित हैं, जो देवी की संगीत शक्ति की मूर्त अभिव्यक्ति हैं। गंगा गोल्डेन जुबिली संग्रहालय की मूर्ति में प्रभातीरण पर १६ महाविद्याओं की भी आकृतियां बनी हैं, जो सरस्वती की शक्ति अवधारणा को परिपुष्ट करती हैं।^३

१. जयन्तविजय मुनि, होली जाह्नू (अंग्रेजी अनु० पृ० ५० पा० शाह), भावनगर, १९५४, पृ० ५५, पादटिप्पणी २.

२. ये मूर्तियां मूलप्रासाद के क्रमशः दक्षिणी और उत्तरी भित्ति पर उकेरी गयी हैं।

३. बी० एन० शर्मा, जैन इमेजेज, दिल्ली, १९७९, पृ० १५-१९.

नवीं शती ई० के उत्तरार्द्ध में सिद्धायिका या सिद्धायिनी नाम से सरस्वती तीर्थंकर महावीर की यक्षी के रूप में भी निरूपित हुई।^१ सम्पूर्ण आगमिक साहित्य मूलतः महावीर की वाणी है। इसी कारण श्रुत देवता के रूप में आगमिक ज्ञान की अविष्टात्री देवी सरस्वती को उनकी यक्षी भी बनाया गया। सरस्वती के समान ही श्वेताम्बर और दिगम्बर दोनों ही परम्पराओं में यक्षी सिद्धायिका को भी पुस्तक और वीणा के साथ निरूपित किया गया है।^२ महावीर का वाहन सिंह है, सम्भवतः इसी कारण सिद्धायिका यक्षी का वाहन भी सिंह हुआ। पर एक कन्नड़ी ध्यान श्लोक में सिद्धायिका का वाहन हंस भी बताया गया है।^३

कला-इतिहास विभाग,
काशी हिन्दू विश्वविद्यालय, वाराणसी-५



१. ब्रह्मव्य, यू० पी० शाह, 'यक्षिणी जाँव वि द्रुवेण्टी-फोर्थ जिन महावीर', जनस भोरिवण्टस इन्स्टिट्यूट, बड़ौदा, खण्ड २२, अ० १-२, सितम्बर १९७२, पृ० ७०-७५; मासतनन्दन प्रसाद तिवारी, एलिमेण्ट्स ऑफ जैन आइकनोगफी, वाराणसी, १९८३, पृ० ५८-६४.
२. त्रिबन्दिशलाकापुराणचरित (हेमचन्द्रकृत) १०.५.१२-१३; निर्वाणकालिका १८.२४; मन्त्राधि-राजकल्प (सागरचन्द्रसूत्रकृत) ३.६६; आचारविनकर-प्रतिष्ठाधिकार ३४.१; प्रतिष्ठासारसंग्रह ५.७३-७४.
३. यू० पी० शाह, पूर्व निबन्ध, पृ० ७५.

चिन्तामणि पार्वनाथ मन्दिर का तीन जैन प्रतिमा-लेख

डॉ० अरविन्द कुमार सिंह

राजस्थान में स्थित सादडी नामक स्थान के चिन्तामणि पार्वनाथ मन्दिर में बिठायी हुई तीन जैन मूर्तियों की पाद पीठिका पर महत्त्वपूर्ण अभिलेख टंकित हैं। अमेरिकन इन्सटीट्यूट ऑफ इण्डियन स्टडीज, रामनगर (वाराणसी) द्वारा हाल ही में इन अभिलेखों का छायाचित्र लिया गया है। इन लेखों की वाचना संक्षिप्त परिचय के साथ यहाँ दी जा रही है।

लेख संख्या १ :

यह लेख मन्दिर के गूढमण्डप के खतक में स्थापित की हुई गुरुमूर्ति के तीन प्रविभाग वाली पीठिका के बायें तथा मध्यभाग के हिस्से में खुदा हुआ है। मध्यभाग का लेख तीन पक्तियों में खुदा है जबकि बायें भाग में केवल एक ही पक्ति का लेख स्पष्ट है। शेष हिस्से का लेख चूना चढ़ जाने से अपठनीय हो गया है। अभिलेख का वर्ष १२७३ जैसा पढ़ा जाता है जो ईस्वी १२१६ के बराबर है। चैत्रगच्छ के धर्मसिंह सूरि का नाम अभिलेख में दिया है। इसके साथ ही सागरचन्द्र द्वारा किसी मुनि के स्मरण में मरणोपरान्त बनायी गई यह मूर्ति हो ऐसा कुछ अन्दाजा इस अभिलेख से निकल सकता है। अभिलेख की तीसरी पक्ति पर चूना चढ़ जाने से पुरी वाचना और विषयवस्तु का ठीक खुलासा नहीं हो पाता।

मूल पाठ

१. ॥ स० १२७३ वर्षे फागुण वदि २ रवि दिने श्री चैत्रगच्छे श्री धर्मसिंघ सूरौ
२. सूरौणां शुभगतिः + सिंघ पु० सागरचन्द्रेण कारिता
३. ॥ श्री ॥

लेख संख्या २ :

मन्दिर में स्थापित की हुई अम्बिका देवी की संगमरमर में बनी हुई मूर्ति के पदासण पर के लेख-अनुसार प्रतिमा का समय "सं १२" है। लिपिशास्त्रीय लक्षणों और प्रतिमा की शैली को देखने से मूर्ति तथा लेख १३वीं शती ईस्वी का लगता है। अतः अभिलेख का समय संवत् [१३]१२ मानना ठीक होगा जो १२५५ ईस्वी के बराबर है। दो पक्तियों वाला यह लेख अपूर्ण है। इसमें पल्लिका (राजस्थान का पालि गाँव) और उसका सां(शां)तिनाथ चैत्य उल्लिखित है। संभव है प्रतिमा असल में बही स्थापित रही हो।

मूल पाठ

१. सिद्धघ सं [१३*]१२ मार्ग सुदि* १३ श्री ऊ० श्री पल्लिकास्थाने । श्री सां(शां)—
२. तिनाथ चैत्ये

लेख संख्या ३ :

संवत् १५०१ वर्ष का यह लेख पंचतीर्थ प्रतिमा की पीठिका के तीन हिस्सों पर खुदा है। बाये भाग में केवल तीन पंक्तियाँ खुदी हैं जबकि मध्यभाग में पाँच और दाहिने भाग में छः पंक्तियाँ हैं। मध्य दाहिने भाग की पंक्तियों के गुरू के कुछ अक्षर मिट जाने से अभिलेख का पूरा खुलासा संभव नहीं हो पाया है। इस अभिलेख में हेमतिलक सूरि, वीरचन्द्र सूरि, जयाणद सूरि और प्रतिष्ठाकर्ता मुनितिलक सूरि के नाम अंकित हैं। एक ब्रह्माणगच्छीय हेमतिलक सूरि का नाम संवत् १४३७ (ईस्वी १३८०)^१ और संवत् १४४६ (ईस्वी १३८९)^२ के अभिलेखों से ज्ञात है। संभव है कि १४४४ ईस्वी की इस पंचतीर्थ प्रतिमा-लेख के हेमतिलक सूरि और ब्रह्माणगच्छीय हेमतिलक सूरि एक रहे हों। ऐसा स्वीकार करने पर ब्रह्माणगच्छ के तीन पश्चात् कालीन मुनियो के नाम इस अभिलेख से प्रकाश में आते हैं। यह प्रतिमा मूलतः ने(न)डूलाइ(नाडलाई, राजस्थान) के किसी पार्श्वनाथ जिनालय में रही होगी।

मूल पाठ

१. संवत् १५०१ वर्षे श्रीपार्श्वनाथ. [प्रतिमा]स्थापितः
२. ने(?)ने(न)डूलाइ प्रासा[द] + + न परिन + + + श्रावके
३. छे श्री हेमतिलक सूरितः । तत् पट्टे श्री वीरचन्द्र सू[रि] + + देम त०
४. श्री जयाणद सूरि प्रतिष्ठित गच्छनायक
५. [श्री] मुनितिलक सूरि श्रा०
६.

प्रबन्ता

प्राचीन भारतीय इतिहास, संस्कृति एवं पुरातत्त्व विभाग
जीवाजी विश्वविद्यालय, ग्वालियर—मध्यप्रदेश

१. पुरनचन्द नाहर, जैन इन्सक्रिप्शन्स, भाग २, लेखाक ११२३।
२. वही, भाग १, लेखाक ९६८।

गुजरात से प्राप्त कुछ महत्त्वपूर्ण जैन प्रतिमायें

प्रमोद कुमार त्रिवेदी

१९७७ में लगभग एक दर्जन घातु निर्मित कलाकृतियाँ भारतीय पुरातत्त्व सर्वेक्षण, पश्चिमी मण्डल, बड़ोदरा के अधीक्षक, पुरातत्त्वज्ञ डॉ० च० मार्गबन्धु द्वारा अविष्कृत की गयी थी। उन्होंने लेखक को उक्त कृतियाँ परीक्षण एवं अध्ययन हेतु प्रदान की तथा प्रस्तुत लेख तैयार करने का परामर्श दिया। यद्यपि इन कृतियों का मूल स्थान निश्चित रूप से ज्ञात नहीं है, किन्तु शैलीगत विशिष्टताओं के आधार पर विवेचनाधीन प्रतिमायें गुजरात में निर्मित प्रतीत होती हैं। उपरोक्त समूह में उत्कीर्ण एवं अलिखित श्वेताम्बर एवं दिगम्बर सम्प्रदाय की प्रतिमायें, चौमुखी, दीप-लक्ष्मी, गजारोही, गरुड़ एवं राष्ट्रकूट शैली की छापयुक्त किन्तु पर्याप्त अर्वाचीन कमल-धारिणी का एक नमूना भी सम्मिलित है। तिथि की दृष्टि से इनका काल बारहवीं से उन्नीसवीं शताब्दी के मध्य का है। प्रस्तुत लेख में मात्र उत्कीर्ण एवं चुनी हुई कृतियों का ही विवेचन किया जा रहा है।

१. महावीर का चतुर्विंशतिपट्ट (कांस्य, १७ ०५ से० मी० × १० ०५ से० मी०)

भगवान् महावीर ध्यानमग्न, पद्मासन मुद्रा में एक उच्च त्रिगुण, सिंहासन पर रखी सादी पीठिका पर आसन्न हैं। मूल-नायक के सिर पर उष्णीश है, चेहरा अण्डाकार, नेत्र आयताकार एवं 'प्रलम्ब कर्ण पाश' हैं। वक्षः स्थल पर 'श्रीवत्स' लांछन रजत उरेकित है। सिर के पीछे भामण्डल तथा ऊपर कलशमय छत्र है। उनके पार्श्व में दोनो ओर एक तीर्थंकर कायोत्सर्ग मुद्रा में अंकित है, जिनके पैरों के मध्य वस्त्रों का अकन विवेचनाधीन कृति के श्वेताम्बर सम्प्रदाय से सम्बन्धित होने की पुष्टि करता है। मार्गण्य-माल की इकहरी सीमान्त रेखा के शीर्षस्थ भाग पर मयूर-युग्म से युक्त मंगल-कलश है, जिसके ठीक नीचे छत्राच्छादित एवं कायोत्सर्ग मुद्रा में पार्श्व तीर्थंकरों से युक्त एक अन्य तीर्थंकर ध्यान-मुद्रा में निरूपित है। मूल-नायक सहित सम्पूर्ण परिकर पर अंकित तीर्थंकरों की संख्या कुल चौबीस है। सिंहासन के सम्मुख संभवतया दो मृगों के मध्य एक धर्मचक्र एवं नवग्रहों का गडन प्रतीक रूप में किया गया है। (चित्र १—क)

प्रतिमा के पृष्ठ भाग पर अंकित लेख के अनुसार इसकी प्रतिष्ठापना सन् ११५० में हुई थी। देवनागरी लिपि में उत्कीर्ण लेख के अनुसार प्रतिमा का प्रतिष्ठापन कार्य शान्तिप्रभ-सूरि द्वारा सन् १२०७ (ई० ११५०) में वैशाख सुदि पंचमी, शुक्रवार के दिन श्रेष्ठि वढपाल, श्रेष्ठि जमदेव एवं पुत्र सालदेव के भाई प्रणसिंह के कल्याणार्थ की गयी थी। (चित्र १—ख)

उत्कीर्ण लेख इस प्रकार है—

सन् १२०७ वर्षे माघ सुदि ५ शुक्ले श्रे० वढपाल श्रे० (?) जमदेवाभ्या श्रेयार्थे पुत्र साल देवेन भातु प्रनसिंह समेतन चतुर्विंशतिपट्टकारितः प्रतिष्ठित बहदहृष्टीयैः श्रीशान्तिप्रभसूरिभिः।

२. पार्वनाथ की पंचतीर्थिका प्रतिमा (कांस्य, १०.०५ से० मी० × ९ से० मी०)

द्वेताम्बर पंथ की इस कलाकृति में तीर्थंकर पार्वनाथ ध्यान मुद्रा में पद्मासन लगाये एक सादी गद्दी पर आसीन हैं। उनके कान लम्बे तथा अशरों का गढाव कुछ मोटाई लिये है। इस 'सफण भूर्ति' में मूलनायक का सिर सप्त सर्पफणों द्वारा आच्छादित है। उनके दोनों पाश्र्वों में चार अन्य जिन अंकित हैं, जिनमें से दो कायोत्सर्ग मुद्रा में तथा उपरिभाग में शेष दो तीर्थंकर कमलासन में बैठे हैं। इन चार तीर्थंकरों की शिरोभूषा मूलनायक के सदृश्य है। पीठ दो उर्ध्व भित्तिस्तम्भों पर आश्रित क्षैतिज दण्ड युग्मों द्वारा निर्मित है। पृष्ठांकित आलेख के अनुसार यह पंचतीर्थिका प्रतिमा ई० १४४६ (वि० सं० १५०३) में प्रतिष्ठापित की गयी थी, तथापि उत्कीर्ण पीठ के ऊपरी भाग भग्न होने के कारण लेख की पूर्णरूपेण जानकारी प्राप्त नहीं हो सकी है। (चित्र ०—क, ख)

३. शान्तिनाथ की पंचतीर्थिका प्रतिमा (कांस्य, १७.०२ से० मी० × ११.०५ से० मी०)

धातु-प्रतिमा की पीठिका के मम्मूख भाग में ॐ नमः एवं पाद चिह्न अंकित हैं। शान्तिनाथ जो ध्यानमग्न पद्मासन मुद्रा में एक सिंहासन पर आसन्न हैं। सिर के पीछे प्रभावली तथा ऊपर कलशयुक्त छत्र है जिसके पार्श्व में अभिषेक गर्जों का निरूपण हुआ है। मूलनायक का सिर उष्णोश युक्त है तथा उनके नेत्र समन्वृत्तर्भूजीय आकार में प्रदर्शित हैं। मूलनायक के पार्श्व में चार अन्य तीर्थंकरों का अंकन है। अधोभाग में कायोत्सर्ग मुद्रा में खड़े जिनों के साथ एक चँवरधारी सेवक भी त्रिभंग-मुद्रा में खड़ा है। परिकर पर अंकित पद्मबन्ध का बाह्य भाग गजमुखों में आविर्भूत मौक्तिक शृङ्खला द्वारा सुसज्जित है। कलाकृति के शीर्षस्थ भाग पर मंगल कलश के साथ मयूर-युग्म प्रदर्शित है। सिंहासन पर वामाभिमुख सिंहयुग्म बारीकी से गढ़ा गया है। सिंहासन के बायीं ओर मोलह्वे तीर्थंकर के यक्ष गहड़ एवं दाहिनी ओर यक्षी निर्वाणो का मूर्तन किया गया है। उच्च अलंकृत पीठिका पर नमस्कार मुद्रा में एक उपामक तथा मध्य में धर्मचक्र के दोनों ओर एक मृग है। चक्र के दोनों ओर नौ बिन्दुआकार, मोटी एवं लघु आकृतियाँ (पाँच बायीं ओर तथा चार दाहिनीं ओर) स्पष्टतया नवग्रहों की प्रतीक है। (चित्र ३—क)

इस कलाकृति की तिथि ई० १४६८ है। प्रतिमा के पृष्ठभाग पर देवनागरी लिपि में उत्कीर्ण लेख इस प्रकार है—

स० (संवत्) १५२५ वै० (वैशाख) सु० शु० ३ गुरौ श्री मूलसंधे सरस्वतीगच्छे भ० (भट्टारक) श्री सकलकीर्तिपट्टे भ० (भट्टारक) श्री विमलेन्द्रकीर्तिभिः श्री शान्तिनाथ बिम्ब प्रतिष्ठित हूँवड जातीय म० (महमू/महत्तर) करमसी (ह) भा० (भायी) करमादे (वी) सु० (सुता) जइनालदे(वी) स० रांका। (चित्र ३—ख)

आलेख से विदित होता है कि उक्त जैन प्रतिमा की प्रतिष्ठापना यशस्वी व्यक्ति करमसी (करमसिंह), पत्नी करमदेवी एवं पुत्री जइनदेवी द्वारा ई० १४६८ (संवत् १५२५), वैशाख सुदि ३ गुरुवार के दिन की गयी थी। प्रतिष्ठापन समारोह, दिगम्बर सम्प्रदाय (हूँवड जाति दिगम्बर मतावलम्बियों में होती है) के मूल संघ के सरस्वतीगच्छीय भट्टारक सकलकीर्ति के उत्तराधिकारी विमलेन्द्रकीर्ति द्वारा किया गया था।

४. पद्मावती (कॉप्य, १९ से० मी० × १९.०५ से०मी०)

तेइसबें तीर्थंकर पार्ष्वनाथ की शासनदेवी पद्मावती कमल दल चक्र के दोहरे आवत्तों द्वारा निर्मित पीठ पर ललितासन मुद्रा में आसीन हैं। समकालीन अन्य प्रतिमाओं की भाँति इसके नेत्रों, नासिका तथा अश्रुओं का गहन विशेष परिष्कृत नहीं है। वह पद्म-कुण्डल, बलय, स्तनों के मध्य लटकता हार एवं पैरों में सादे पादबलय धारण किये है। घुटनों तक लम्बा अधोवस्त्र उदर-बंध द्वारा कसा है। इस चतुर्भुजीय प्रतिमा का दाहिना निचला हाथ वरद मुद्रा में है तथा ऊपरी दाहिना हाथ पाश धारण किये है। निचले बायें हाथ में बोजपूरक तथा ऊपरी बायें हाथ में गदा के सदृश्य अनगढ़ सनाल कमल है। उनका सिर तीन सर्प-फणों द्वारा सुरक्षित है। मुख्य प्रतिमा के ऊपरि भाग में पुष्पांकित गद्दी पर तेइसबें तीर्थंकर पार्ष्वनाथ ध्यानमग्न कमलासन मुद्रा में आसीन है। उनका सिर सप्त फणों द्वारा आच्छादित है। प्रभावली के अतिरिक्त इस परिकर युक्त मूर्ति के दोनो ओर एक-एक गज मुख है, जिसके मुख से आविर्भूत माणिष्य शृङ्खला शीर्ष भाग पर मगल कल्श में समाप्त होती है। (चित्र ४—क) कृति के पृष्ठ भाग पर अंकित तिथियुक्त लेख से ज्ञात होता है कि प्रतिमा की स्थापना ई० १६३६ (संवत् १६९३) में माघ मास के कृष्ण पक्ष के प्रथम दिन सतिनाथ की पतिपरायणा पत्नी (नाम अपठनीय) द्वारा की गयी थी। प्रतिष्ठापन समारोह कुन्दकुन्दाचार्य वंश परम्परा के भट्टारक धर्मकीर्ति द्वारा सम्पन्न किया गया, जो कि दिगम्बर जैन सम्प्रदाय के मूलसंघ के बलात्कार गण से सम्बद्ध सरस्वतीगच्छ के थे। देवनागरी में लेख निम्नांकित है—

संवत् १६९३ वर्षे माघ मासे कृष्ण पक्षे प्रतिपदायां श्री मूलमघे सरस्वती गच्छे बलात्कार (गणे) कुन्दकुन्दाचार्यान्वये भट्टारक धर्मकीर्ति गुरुत्पुत्रे भट्टारक प्रकीर्ति(सम) सतिनाथ पुत्र यो श्री सुखानन्द भार्या नित्यप्रणमति। चित्र ४—ख)

मुस्लिम आक्रमण के पूर्व ९वीं-१३वीं शताब्दी के मध्य इस भूभाग में धातुकर्म एवं धातु शिल्पकला का कार्य अपने चरमोत्कर्ष पर था। इस समय गुजरात के कला शिल्पियों की बेजोड़ उन्नति के कारण ही गुजरात में मध्यकाल में धातुकर्म के अद्वितीय नमूनों का आविर्भाव हुआ। मध्यकाल एवं परवर्ती मध्यकाल में धातुकला कौशल को तकनीक एवं कला के विकास की पृष्ठभूमि हेतु समकालीन धार्मिक चेतना ने महत्त्वपूर्ण योगदान दिया। जैन श्रमण विशेष रूप से भव्य कृतियों के निर्माण के प्रेरणा स्रोत थे। जैन समुदाय द्वारा मदेव ही प्राचीन कला परम्परा को निरन्तर संरक्षण मिला है। इस समुदाय ने मन्दिर निर्माण, मूर्ति शिल्प के विकास एवं पाण्डुलिपियों के

- १ स्वर्ण कमल, ऐन्शियेष्ट आर्ट ऐण्ड टेबनासांजी ऑफ गुजरात, म्यूजियम ऐण्ड पिक्चर गैलरी, बडोदा, गुजरात स्टेट, १९८०.

आभारोक्ति—प्रस्तुत लेख के छाया चित्र श्री हेनरी माइकेल द्वारा तैयार किये गये हैं। इनका प्रतिलिप्याधिकार भारतीय पुरातत्व सर्वेक्षण द्वारा सुरक्षित है।

चित्र सूची

- १ (क-ख) चतुर्विंशतिपट्ट
 २ (क-ख) पार्ष्वनाथ की पंचतीर्थिका प्रतिमा
 ३ (क-ख) शान्तिनाथ की पंचतीर्थिका प्रतिमा
 ४ (क-ख) पद्मावती यक्षी

सुरक्षित रख रखाव हेतु अपार धन व्यय किया गया है। जैन धर्म का विकास स्वतन्त्र रूप में हुआ। इसने प्राचीन धरोहरों को आज भी सुरक्षित रखा है।

सोलकी युग में निर्मित प्रथम कृति के अतिरिक्त समस्त नमूने व्यक्तिगत रूपांकन की महजता एवं ह्रास के द्योतक हैं। इनका प्रतिरूपण मोहक नहीं है, किन्तु प्रत्येक नमूने १२ उत्कीर्ण त्रिधियुक्त लेख धातु प्रतिमा शिल्प में हुए कलात्मक ह्याम के विभिन्न चरणों के साक्षी हैं। परवर्ती मध्यकाल में गुजरात में धातु कलाकृतियों के सर्जन हेतु पीतल का उपयोग होने लगा तथा इसका प्रचलन अत्यधिक बढ़ गया था क्योंकि यह स्वर्ण की भाँति चमकीला होता था। इस युग में मुसलमान शासकों के काल में कला गतिविधियों ने एक नवीन मोड़ लिया। धातुकर्मियों ने अधिक विश्वसनीय तकनीक एवं स्वतंत्र दृष्टिकोण अपना लिया था, किन्तु क्रमशः कला चेतना में सादगी एवं ह्रास में वृद्धि होती रही। मुगल शैली से प्रभावित होकर यह क्रमशः एक नवीन अनुकरणजन्य शैली में परिवर्तित होकर प्रतिमार्थे अत्यधिक भद्दी एवं कृत्रिम हो गयी एवं अन्ततोगत्वा धातु शिल्प अवनति के पथ पर अग्रसर हो गया।

भारतीय पुरातत्त्व सर्वेक्षण, उत्खनन शाखा-२
नई दिल्ली-११०००३

अभिलेख

१. महावीर का चतुर्विंशतिपट्ट

“संवत् १२९० वर्षे माघशुदि ५ शुक्रे

श्रे० बहपाल श्रे० श्रे० जम(?)जमदेवाभ्या श्रेयार्थे पुत्र माचदेवेन भार्तुं(तु)
पूर्णसिंह समेतेन चतुर्विंशतिपट्टः कारितः। प्रतिष्ठितं बृहद्गच्छीयैः श्रीशालि-
प्रभसूरिभिः।

पार्श्वनाथ २. संवत् १५०३ वर्षे माघ..... प्रणमति (या प्राणमति प्रयोग दिगम्बर
प्रतिमा परम्परा में प्रचलित है)

पञ्चतीर्थी ३. सं० १५२५ वै० शु० ३ गुरी धीमूलसंघे सरस्वतीगच्छे भ० श्रीसकलकीर्ति तत्पट्टे
भ० श्रीविमलेश्वरकीर्तिभिः श्रीशार्तिनाथबिम्ब प्रतिष्ठितं बृहद्गच्छीयैः भ० करमसी
भा० करमादे सु० जइता भा० जइतलदे स(सु०) शंका।

पद्मावती ४. संवत् १६६३ वर्षे माघमासे कृष्णापक्षे प्रतिपदायां श्रीमूलसंघे सरस्वतीगच्छे
बलात्कारगणे कुन्दकुन्दाचार्यान्वये भट्टारक धर्मकीर्तिगुरुस्तत्पट्टे भट्टारक प प्र०
श्री उपदेसात् नागणपुरीणो.....सुखानन्द भार्या.....रा नित्य प्रणमति ॥
भट्टारक ४०५० श्री श्री सुखानन्दचार्याणामुपदेसा(शा)त्।

कालिदास की रचनाओं में अहिंसा की अवधारणा

डा० रविशंकर निष

कालिदास शैव थे,^१ तथापि उनकी रचनाओं के सम्यकालोचन से ऐसा प्रतिभासित होता है कि वे जैन धर्म की अहिंसावादो शिक्षाओं में काफी प्रभावित थे। इस तथ्य के प्रमाणस्वरूप उनकी रघुवंश, कुमारसम्भव, शाकुन्तल आदि रचनाएँ हमारे सामने हैं। जैन धर्म के सर्वप्रमुख सिद्धान्त-अहिंसा का उनके ग्रन्थों में पर्याप्त निदर्शन मिलता है। रघुवंश कालिदास का सर्वप्रमुख महाकाव्य है, जिसमें रघु-वंश का सम्पूर्ण इतिहास लिपिबद्ध है तथा जिसके प्रमुख नायक रघु हैं। अश्वमेध यज्ञ हेतु राजा दिलीप द्वारा छोड़े गये अश्व का देवराज इन्द्र द्वारा हरण कर लिये जाने पर कुमार रघु ने—जो उस अश्व के रक्षार्थ नियुक्त थे—उसे परास्त कर, उससे, अश्व को माँगा। परन्तु रघु के पराक्रम पर प्रसन्न इन्द्र ने, अश्व के अनिर्गन्त अन्य कोई वर माँगने को कहा। इस पर रघु ने प्रार्थना करते हुए इन्द्र से कहा कि यदि आप यज्ञ का यह अश्व नहीं देना चाहते हैं तो मुझे ऐसा वर दीजिये कि मेरे पूज्य पिता को, बिना डम अश्व की बलि दिये^२ हिंसा किये ही, इस अश्वमेध यज्ञ का पूरा फल प्राप्त हो जाये—

आमोच्यमश्वं यदि मन्यमे प्रभो तन. समाप्ते विधिनेव कर्मणि ।

अजस्रदीक्षाप्रयतः स मदगुरुः क्रनोरसोषेण फलेन युज्यताम् ॥^३

[हे प्रभु ! यदि आप अश्व को छोड़ने योग्य नहीं समझते तो निरन्तर यज्ञानुष्ठान में प्रयत्न-शील मेरे पिता, विधिपूर्वक डम यज्ञ की समाप्ति होने पर जो भी फल होता है, उसे पूर्ण रूप से प्राप्त करें।]

इस प्रसङ्ग में कवि ने जहाँ कुमार रघु के अपार पराक्रम एवं विनयशीलता का बोध कराया है, वहीं क्या हम यह नहीं कह सकते कि शैव धर्मावलम्बी होते हुए भी कवि इन यज्ञों में होने वाली

१. (क) संस्कृत साहित्य का इतिहास . बलदेव उपाध्याय (भाग प्रथम), पृ० १४५.
(ख) संस्कृत साहित्य का इतिहास : ए० बी० कौष, हिन्दी भाषान्तरकार . मंगलदेव शास्त्री, पृ० १२२-१२३.
(ग) महाकवि कालिदास : डा० रमाशंकर तिवारी, पृ० ६३
(घ) भारतीय कवि विमर्श . पं० रामसेवक पाण्डेय, पृ० ११.
२. ज्ञातव्य है कि इस अश्वमेधिक यज्ञ की बलि दे दी जाती है—शतपथब्राह्मण, १३/१-५, इसके अतिरिक्त तैत्तिरीयब्राह्मण, ३/८-९; कात्यायनीय श्रौतसूत्र, २०- आपस्तम्ब, आश्वलायन (२०: १०/६) आदि में भी ।
३. रघुवंश : महाकवि कालिदास, ३/६५ ।

निरीह पशुओं की निर्मम हत्या का प्रबल विरोधी था। शायद कवि की इसी अहिंसात्मक-भावना के परिणाम-स्वरूप इस प्रसङ्ग में नायक की प्रतिष्ठा के साथ ही हमें अहिंसा के प्रति उसका अपार प्रभाव प्रतिभासित होता है। एक अन्य प्रसङ्ग में राजा दिलीप महर्षि बशिष्ठ द्वारा प्रदत्त नन्दिनी धेनु की रक्षा अपने शरीर को सिंह के समक्ष प्रस्तुत करने को उद्यत मिलते हैं—

म त्वं मदीयेन शरीरवृत्तिं देहेन निर्वर्तयितुं प्रसीद ।
दिनावसानोत्सुकबालवत्सा विसृज्यतां धेनुरिरयं महर्षेः ॥^१

[चूँकि आप अपने समीप आने वाले प्राणियों से अपनी जीविका का निर्वाह करते हैं, अतः मेरे शरीर से अपने जीवन की रक्षा कीजिये और दिन के समाप्त होने पर उत्कण्ठित छोटे बछड़े वाली महर्षि की इस धेनु को छोड़ दीजिये ।]

इस प्रसङ्ग के पीछे कवि की अहिंसाप्रधान नीति ही प्रमुख रही है, तभी तो उसने भगवान् शङ्कर के सिंहरूपधारी उस अनुचर की हिंसा करने को उद्यत राजा दिलीप के हाथ को उनके तूणीर में रखे हुए बाणों में विद्ध करवा दिया।^२ इस प्रसङ्ग की प्रस्तुति के पीछे ध्यातव्य यह है कि कवि ने अपनी अहिंसाप्रधान नीति पर विशेष बल देने हेतु बलात् ही इस प्रसङ्ग को काव्य में जोड़ने का प्रयास किया है, अन्यथा उसके समक्ष अन्य ऐसा कौन सा कारण हो सकता था, जिसके लिए सिंह की हिंसा के लिए उद्यत राजा दिलीप के हाथ को वह तूणीर में विद्ध करवाता।

एक अन्य प्रसङ्ग में हम देखते हैं कि राजा रघु के पुत्र कुमार अज एक स्वयंवर में भाग लेने हेतु विदर्भ देश जा रहे हैं। मार्ग में उनके एक पड़ाव पर एक जङ्गली हाथी उन पर आक्रमण कर देता। इस पर 'हाथी मर न जाय' इसका ध्यान रखते हुए कुमार अज ने उस हाथी को मात्र भयभीत करने के उद्देश्य से, उस पर एक साधारण बाण छोड़ दिया—

तमापतन्तं नृपतेरवध्यो वन्यः करीति श्रुतवान्कुमारः ।
निवर्तयिष्यन्विशिक्षेन कुम्भे जघान नात्यायतकृष्टशाङ्गः ॥^३

[जङ्गली हाथी राजा के लिए अवध्य होता है—यह बात कुमार अज को शास्त्रों द्वारा ज्ञात थी, अतः उन्होंने उसे आगे न बढ़ने देने की इच्छा से अपने धनुष को थोड़ा ही खींचकर एक बाण से उसके मस्तक पर आघात किया ।]

बाण लगने मात्र से वह जङ्गली हाथी अपने हाथी के उस रूप को छोड़कर गगनचारी गन्धर्व का मनोहर रूप धारण कर कुमार अज के सम्मुख उपस्थित हुआ और बोला कि मैं प्रियम्बद नामक गन्धर्व हूँ, अपने गर्व के कारण मैंने मतङ्ग ऋषि के शाप द्वारा गजयोन को प्राप्त कर लिया था।^४ उसने आगे कहा—

१. रघुवंश : महाकवि कालिदास, २।४५ ।
२. वही, २।३१ ।
३. वही, ५।५० ।
४. रघुवंश : महाकवि कालिदास, ५।५३ ।

संमोहनं नाम सखे ममास्त्रं प्रयोगसंहारविभक्तमन्त्रम् ।
गान्धर्वमादत्स्व यतः प्रयोक्तुर्न चारिर्हिंसा विजयश्च हस्ते ॥
अलं ह्यिया मां प्रति यन्मूर्हतं दयापरोऽभूः प्रहरन्नपि त्वम् ।
तस्मादुपच्छन्दयति प्रयोज्य मयि त्वया न प्रतिषेधरौक्ष्यम् ॥^१

[तुमने अपने क्षात्र-धर्म का पालन करते हुए भी अपने दया-धर्म को नहीं छोड़ा और मेरे प्राण नहीं लिये, अतः मैं आज मे तुम्हारा मित्र हूँ और अपनी इस मित्रता को चिरस्मरणीय बनाने हेतु मैं आपको यह एक ऐसा सम्मोहन अस्त्र प्रदान कर रहा हूँ, जिसके द्वारा इसके प्रयोक्ता को अपने शत्रु की हिंसा नहीं करनी पड़ती और उसे शत्रु पर विजय भी प्राप्त हो जाती है ।]

इस प्रसङ्ग में भी कवि की अहिंसाप्रधान नीति का ही आभास होता है। क्योंकि शत्रु की बिना हिंसा किये ही उस पर विजय प्राप्त कर लेना सामान्यतया तो अमम्भव ही होता है, अतः ऐसी स्थिति में भी कवि द्वारा ऐसे प्रसङ्ग का प्रस्तुतीकरण सहजतया कवि के अहिंसा-सिद्धान्त का ही परिपोषक सिद्ध होता है। आगे इसी प्रसङ्ग में हम देखते हैं कि अत्र ने रणभूमि में अपने शत्रुओं पर उसी सम्मोहन अस्त्र का प्रयोग कर, बिना शत्रुओं की हिंसा किये ही उन पर विजय भी प्राप्त की।^२

उपर्युक्त प्रसङ्ग महाकवि की प्राणिमात्र के प्रति दयालुता व उत्कृष्ट अहिंसात्मक भावना के ही द्योतक/प्रस्तोता है। उन्होंने पदे-पदे अहिंसा की महिमा का हाथ उठाकर बखान किया है, तभी तो इसी काव्य में आगे उन्होंने राजा दशरथ की उम आखेट-क्रीडा की निन्दा की है, जो श्ववण-कुमार की हिंसा का कारण बनी थी—

नृपतेः प्रतिषिद्धमेव तत्कृतवान्पडित्करथो विलङ्घ्य यत् ।
अपथे पदमर्पयन्ति हि श्रुतवन्तोऽपि रजोनिमीलिताः ॥^३

[जङ्गली हाथी को मारना राजा के लिए निषिद्ध था, किन्तु राजा ने उमका उल्लङ्घन किया। सच है, विद्वान् पुरुष भी राजसी गुणों से अभिभूत होकर अनुचित मार्ग पर पदार्पण कर बैठते हैं ।]

इस प्रसङ्ग को आधार बनाकर कहा जा सकता है कि जब राजा के लिए गज-हिंसा सर्वथा वर्जित थी, तब उसने गज-शब्द के भ्रम में ही सही पर उसकी हिंसा के निमित्त बाण क्यों चलाया ? क्या काव्य की अपनी पूर्णता की ओर क्रमशः पहुँचते-पहुँचते ही अहिंसात्मक भावना-ज्वार में शिथिलता आ गयी थी ? पर नहीं जहाँ तक मेरा विचार है कि इस प्रसङ्ग द्वारा कवि को यही दर्शाना अभिप्रेत था कि अनजाने में भी कभी किसी की हिंसा के प्रति मन में विचार तक भी नहीं लाना चाहिए और सम्भवतः इसी विचार के फलस्वरूप कवि ने श्ववणकुमार की हिंसा का प्रसङ्ग उपस्थित किया।

१. वही, ५१५७-५८ ।

२. वही, ५१६५ ।

३. रघुवंश : महाकवि कालिदास, ९१७४ ।

कवि की दृष्टि में आखेट सर्वथा निन्दनीय कार्य रहा है, तभी तो उसने अभिज्ञान-शाकुन्तल में माघव्य के मुख से आखेट की निन्दा करते हुए इसको (आखेट-वृत्ति को) बहेलिया (चिडोमार) आदि निम्न व्यक्तियों की वृत्ति कहा है—

युक्तं नामैवं, यतस्त्वया राजकार्याणि उज्जित्वा तादृशमस्खलितपदः प्रदेशञ्च वनचरवृत्तिना भवितव्यमिति ॥^१

माघव्य के इस कथन से अभिभूत होकर राजा दुष्यन्त का अपनी शिकार-यात्रा का उत्साह मन्द हो गया, तभी वह सेनापति भद्रसेन ने कहना है—भद्रसेन ! भग्नोत्साहः कृतोऽग्निमृगयापवादिना माघव्येन^२—अर्थात् भद्रसेन ! शिकार की निन्दा करने वाले माघव्य ने मेरे उत्साह को मन्द कर दिया है ।

इसी ग्रन्थ के छोटे अङ्क में धीवर की मत्स्य-हिंसा आदि कार्यों को गर्ह्य सिद्ध करते हुए कवि ने उसे अति हेय स्थान दिया है, तभी तो नागरक (यानाध्यक्ष) धीवर को व्यङ्ग्य रूप में जो प्रशंसा करता है, उससे उसके हिंसा-कर्म को निन्दा ही ध्वनित होता है—(विहस्य) विशुद्ध इदानीमा आजीवः^३—

अर्थात् (हँसकर) इमकी आजीविका तो पवित्र है । इम व्यङ्ग्योक्ति के उत्तर में अपनी मत्स्य-हिंसा-वृत्ति के समर्थन में धीवर कहता है—

महजं किल यद्विनिन्दितं न तु नत् कर्म विवर्जनीयकम् ।

पशुमारणकर्मदारुणोजुकम्पामृदुकोऽपि श्रोत्रियः ॥^४

अर्थात् निन्दित होता हुआ भी जो कर्म स्वाभाविक (वंशपरम्परागत) है, उसे नहीं छोड़ना चाहिए । दया से कोमल (हृदय) होता हुआ भी वैदिक ब्राह्मण यज्ञ में पशु-हिंसारूपी कर्म में क्रूर हो जाता है । परन्तु धीवर के इस व्यङ्ग्य रूप कथन से स्पष्ट होता है कि यज्ञ में पशु-हिंसा करने वाले इन श्रोत्रिय ब्राह्मणों को भी कवि ने निन्दनीय दृष्टि से ही देखा है ।

यहाँ हम इस तथ्य को तो अस्वीकार नहीं कर सकते कि तत्कालीन समाज में आखेट-क्रीडा और यज्ञादि में पशु-हिंसा प्रचलित थी, परन्तु अनेक प्रमज्जों के आधार पर इतना अवश्य कहा जा सकता है कि कम से कम महाकवि को ऐसी हिंसा रुचिकर न थी और इसम कोई आश्चर्य नहीं कि महाकाव्य की इस अहिंसा—विद्व के प्राणिमात्र के प्रति प्रेम और करुणा की भावना—के अन्तर्ग में जैन धर्म का ही किञ्चित् प्रभाव अन्तर्निहित हो ।

जैन धर्म में परमारारध्य एवं अहिंसा के सिद्धान्त के प्रतिपादक 'अरहंत' का स्थान सर्वोपरि है । इसी कारण जैन धर्म के अनादिनिधन मन्त्र में सर्व प्रथम इन्हे ही नमस्कार किया गया है ।^५

१. अभिज्ञानशाकुन्तल : महाकवि कालिदास, २।२ ।

२. अभिज्ञानशाकुन्तल : महाकवि कालिदास, २।४ ।

३. वही, ५।१ (अङ्कावतार) ।

४. वही, ५।१ (अङ्कावतार) ।

५. जैनो अरिहंतणं ।

अरहत् शब्द प्राकृत का है, इसका संस्कृत रूप है—अर्हत्-अर्हन् । महाकवि ने जैन धर्म के इस आराध्य अर्हत् और अर्हन् शब्द का अपनी रचनाओं में अनेकधाः श्रद्धापूर्वक प्रयोग किया है । रघुवंश के प्रथम सर्ग में कवि ने 'नयचक्षुषे' विशेषण के साथ मुनियों के लिए अर्हत् शब्द का प्रयोग किया है, जिसके आधार पर सम्भवतः उन्होंने अर्हत् अर्थात् मुनि के नयो के ज्ञातृत्व की ओर संकेत किया है—

तम्मै मभ्याः सभार्याय गोप्त्रे गुप्ततमेन्द्रियाः ।
अर्हणामर्हते चक्रुर्मुनयो नयचक्षुषे^१ ॥

पञ्चम सर्ग में कवि ने ऋषि कौत्स की पूजनीयता-पवित्रता आदि के कथा-प्रसङ्ग में राजा रघु के मुख से 'अर्हत्' शब्द कहलवाया है—

तवार्हतो नाभिगमेन तृप्तं मनो नियोगक्रियतोत्सुकं मे ।
अप्याज्ञया शासितुरात्मना वा प्राप्तोऽग्नि सम्भावयितु वनान्माम्^२ ॥

आगे इसी सर्ग में राजा रघु ने ऋषि कौत्स के आदरसूचक सम्बोधनस्वरूप 'हे अर्हन्' शब्द प्रयुक्त किया है—

स त्व प्रशस्ते महिते मदीये वमश्चतुर्धाऽग्निरिवाग्न्यगारे ।
द्वित्राप्यहान्यर्हसि मोढुमर्हन्यावद्यते साधयितु त्वदर्थम्^३ ॥

इसी प्रकार कुमारसम्भव में भी कवि ने महनीय जनो के कथन-प्रसङ्ग में 'अर्हत्' शब्द प्रयुक्त किया है—

अद्यप्रभृति भूतानामधिगम्योऽस्मि शुद्धये ।
यदध्यासितमर्हं जिह्वस्तद्वि तोर्थं प्रचक्षते^४ ॥

इन सन्दर्भों के आधार पर हम कह सकते हैं कि महाकवि ने अपनी रचनाओं में सर्वत्र अर्हत्-अर्हन् शब्द का प्रयोग प्रायः ऋषि-मुनियों के लिए ही किया है, जो पूजनीय, महनीय एवं पवित्रता के अन्यतम साधक होते थे । इधर जैन धर्म में भी यह अर्हत्-अर्हन् शब्द उन तीर्थंकरों के लिए ही प्रयुक्त मिलता है, जो जैन धर्म के तत्त्वदृष्टा अन्यतम पूजनीय एवं महनीय साधक होते हैं । तो क्या यह सम्भव नहीं कि कवि ने अपनी रचनाओं में इस शब्द का प्रयोग जैन धर्म के अर्हतो-तीर्थंकरों की पूजनीयता, महनीयता एवं पवित्रता में प्रभावित होकर ही किया हो ? यहाँ यह कथन कोई निश्चित तो नहीं है, फिर भी इतना तो अवश्य कहा जा सकता है कि महाकवि अहिंसानुरागी थे तथा जैन-धर्म-दर्शन के मौलिकसिद्धान्तों के प्रति उनका अगाध विश्वास एवं आदर भाव था । तभी

१. रघुवंश . महाकवि कालिदास, १/५५ ।

२. बही, ५/११ ।

३. बही, ५/२५ ।

४. कुमारसम्भव : महाकवि कालिदास, ६/५६ ।

तो कुमारसम्भव में पार्वती की जिस कठिन तपस्या^१ का तथा रघुवंश में राजा अज के आमरण उपवास के साथ उनके शरीर-त्याग^२ का जो हृदयहारी वर्णन कवि ने किया है, वह सहजतया हमें जैन धर्म में प्रतिपादित सम्यक्-तप और सल्लेखना-समाधिमरण की स्मृति कराता मिलता है।

जैन धर्म एवं उसकी अहिंसा की अवधारणा के प्रति महाकवि के इस अगाध विश्वास और आदर भाव का कारण भी स्पष्ट ही है। महाकवि के समय में जैन धर्म का पर्याप्त प्रभाव था। वह हिंसाप्रधान यज्ञादिकों का विरोधी था और अहिंसा, मत्स्य, तप, अस्तेय और अपरिग्रह पर विशेष बल देते हुए उस युग की बुराइयों को सुधारने का प्रयत्न कर रहा था। इसी के फलस्वरूप यह धर्म समाज में समादरणीय स्थान प्राप्त कर सका। सम्भवतः यही कारण रहा होगा कि जैन धर्म के अहिंसा, अनेकांत, आत्मोन्मग्न के आदर्शों के अवलोकनोपरान्त महाकवि भी इस धर्म के प्रति आकृष्ट हुए बिना नहीं रह सके।

सम्पादक: भाषा विभाग,
पुराना मन्चिवालय, भोपाल (मध्यप्रदेश)



१. कुमारसम्भव : महाकवि कालिदास, ५/२ ।

२. रघुवंश : महाकवि कालिदास, ८/१४-१५ ।

उप्रादित्याचार्य का रसायन के क्षेत्र में योगदान

डा० नवलाल जैन

रसायन के उद्भव एवं विकास का श्रेय, रसोईघर, रसशाला और रसायनशाला को दिया जा सकता है। रसोईघरों का इतिहास अग्नि के आविर्भाव के साथ प्रारंभ हुआ और यह अतिप्राचीन है। अग्नि का योग खाद्य पदार्थों को सुपाच्य और रसायन बनाता है। भोजन एवं जलवायु के असन्तुलन से होने वाली विकृतियों को दूर कर रसशालाये मानव को आयुष्य-ज्ञानी और भेषज-ज्ञानी के रूप में स्वस्थ एवं दीर्घ जीवन प्रदान करती है। रसायनशालाएँ जीवन को भौतिक सुख-सुविधाओं से सज्जित कर समृद्धिमय बनाती हैं। वस्तुतः आधुनिक रसायन का विकास रसशालाओं से ही हुआ है। प्रारंभ में इनमें प्राकृतिक वनस्पति एवं खनिज पदार्थों तथा पारद आदि तत्वों व यौगिकों से स्वस्थकर यौगिक बनाये जाते रहे हैं। यही नहीं, कालान्तर में पारद एवं अन्य धातुओं को स्वर्ण में परिणत करने के लिये पारम-पत्थर या प्रक्रियाओं की खोज तथा इन्हें जीवन में अमरत्व प्राप्त करने की लालसा की पूर्ति इनके अन्यतम उद्देश्य रहे हैं। यद्यपि मानव इन दोनों ही उद्देश्यों को पाने में असमर्थ रहा और आज भी इस दिशा में प्रयत्नशील है, लेकिन इस प्रयत्न में पूर्व और पश्चिम के वैज्ञानिकों ने अनेक प्रकार की भौतिक एवं रासायनिक विधियों का विकास किया। इस विकास में पूज्यपाद, ममन्तभद्र, उप्रादित्याचार्य एवं अनेक जैनाचार्यों का महत्वपूर्ण योगदान है।

डा० रे^१ ने भारतीय रसायन के इतिहास को प्रागैतिहासिक (ई० पू० ४०००-१५००), आयुर्वेदिक एवं वैदिक (१५०० ई० पू० से ८०० ई०), संक्रमण एवं तार्किक (८००-१३०० ई०) एवं औषध-रसायन (१३००-१६०० ई०) युगों के नाम से चार चरणों में विभाजित किया है। सिन्धु घाटी सभ्यता के युग में अनेक प्राकृतिक खनिजों एवं ताम्र, स्वर्ण, रजत एवं कांस्य धातुओं तथा कुछ कलाओं का पता चलता है जिनमें रासायनिक क्रियाओं का उपयोग होता है। वैदिक युग में छह धातुओं तथा अनेक सुराओं एवं पेयों का उल्लेख मिलता है। अथर्ववेद में तो देववाद एवं औषधशास्त्र के माध्यम से रसायन के अनेक प्रारंभिक और कुछ विकसित रूप मिलते हैं। इसमें रसायन से संबंधित विषय विद्या, रसायन विद्या एवं वाजीकरण विद्या के अनेक उल्लेख हैं। प्राचीन जैन ग्रन्थ उत्तराध्ययन^२ एवं दशवैकालिक^३ से ज्ञात होता है कि अनेक औषधों और घूँसों का प्रयोग चल पड़ा था। इसी युग में भारत में भौतिक एवं आध्यात्मिक जगत से संबंधित अनेक

१. रे, पी०; हिस्ट्री ऑफ़ केमिस्ट्री इन एन्सिक्लोपिडिया ऑफ़ मेडिकल इन्डिया, इण्डियन केमिकल सोसायटी, कलकत्ता, १९५६, पृ० ११.
२. साध्वी, चवना (सपा०); उत्तराध्ययन सूत्र, सम्मति ज्ञानपीठ आगरा, पृ० ७२, पृ०, १४८।
३. आ० शार्यभ; बसवैकालिक (स० मुनि नयमल), जैन विश्वभारती, लाहौर, १९७४, पृ० ७०, ८७

सिद्धान्त फलबित हो रहे थे। इस युग के चिकित्सीय या रासायनिक विवरण का कोई महत्वपूर्ण ग्रन्थ उपलब्ध नहीं है, फिर भी अन्य विषयों के ग्रन्थों में उपलब्ध स्फुट विवरण ही हमें इस दिशा में कुछ आभास देते हैं। उदाहरणार्थ आचारंग,^१ स्थानांग^२ व निषीधचूर्णी^३ में भोजन के चार घटकों का उल्लेख आता है। दशवैकालिक^४ में छह लवण, आर्सेनिक एवं पारद के लवणों को जलाकर बनने वाला शिरोरोगनाशी धूम्र तथा आशीविष एवं तालपुट विषों का उल्लेख है। स्थानांग^५ में चिकित्सा के चार अंगों, भोजन एवं विषपरिणामो, नौ विकृतियों (दही, घी आदि), सात धातु गोलकों (हीरा एवं मणि भी उस समय धातु माने जाते थे) एवं छह शस्त्रों का उल्लेख है। इनमें अग्नि (विस्फोटक), विष, लवण, स्नेह, अम्ल और क्षार-आधारित शस्त्र है जिनमें रासायनिक प्रक्रियाएँ समाहित हैं। इसमें आयुर्वेद के अष्टांगों के नाम भी आये हैं जिनमें जंगोली (विष), रसायन एवं क्षारतंत्र रसायन के ही अंग हैं। रामायण, महाभारत व पाणिनि के साहित्य^६ में भी ऐसे ही अनेक स्फुट विवरण पाये जाते हैं। ये सभी उद्धरण लगभग ई० पू० ५०० के हैं। इनसे पता चलता है कि शिक्षा के क्षेत्र में सामान्यतः औषध एवं रसायन विद्या को स्थान नहीं मिल पाया था। इसके विपर्यास में, जैन तीर्थंकर महावीर के द्वादशांगी उपदेशों में दृष्टिवाद^७ नामक बारहवें अंग के पूर्वगत नामक खंड में 'प्राणवाद' नामक एक स्वतंत्र क्षेत्र या पूर्व माना गया था जो औषध और रसायन का वर्णन करता था। प्तरवर्ती काल में रसायन के अनेक रूप शिक्षा की बहतर कलाओं (हिरण्यपाक, सुवर्णपाक, सजीव, निर्जीव, चर्म लक्षण, मणि लक्षण, अन्न-पान विधि, शोधन-पृथक्करण विधि आदि) में जंताचार्यों^८ ने सम्मिलित किये। यही नहीं, जंबूद्वीपप्रज्ञप्ति^९ में तो स्त्रियों की ६४ कलाओं में भी रसायन और वैद्यक कला को समाहित किया गया है।

कोटिल्य के ईसापूर्व चौथी सदी के अर्थशास्त्र में पट्ट-धातुप्राप्ति, मणि परीक्षण, आसव एवं मदिराएँ, रासायनिक युद्धकला, विषविद्या एवं अम्ल, क्षार तथा अनेक लवणों (हरिताल, हिंगुल आदि) का विवरण मिलता है एवं तत्कालिक रसायन विद्या की स्थिति का पता चलता है।^{१०} इस विवरण में वैज्ञानिकता का पर्याप्त अंश प्रतीत होता है, फिर भी इसमें कलात्मकता

१ ऋषि अमोलक, आचारंग सूत्र (अनुवादक), अमोल जैन ज्ञानालय, घूलिया, १९६०; पृ० १६२

२ शास्त्री, हीराकाल (अनु०), स्थानांग सूत्र, आगम प्र० समिति, व्यावर, १९८१, पृ० २९४.

३ सेन, मधु: ए कलचरल स्टडी ऑफ निषीधचूर्ण, पार्वनाथ विद्याथम, वाराणसी, १९७५, पृ०, १२४.

४ देखिये, दसवेयालिय पृ० ४४, ४५, ३८१, ४३२.

५ देखिये, स्थानाङ्ग पृ० ३९२, ५६२-६३, ६६९, ४०७, ९१६, ६३६.

६ विद्यालंकार, अत्रिदेव; आयुर्वेद का बृहत् इतिहास, सूचना, विभाग, लखनऊ, १९६०, पृ० ७६-९१.

७ आचार्य, पूज्यपाद; सर्वार्थसिद्धि, भारतीय ज्ञानपीठ दिल्ली, १९७१, पृ० ८५.

८ जैन, जे० सी० तथा मेहता, एम० एल०; जैन साहित्य का बृहत् इतिहास-२, पार्वनाथ विद्याथम, वाराणसी, १९६६; पृ० २७ एवं ११७.

९-१०. विद्यालंकार—पूर्वोक्त, पृ० १२९.

अधिक प्रतीत होती है। उत्तराध्ययन में ३६ पृथ्वी-पदार्थों का उल्लेख है^१ इसके नामों का कौटिल्य से बहुत कम साम्य है। वर्गीकरण और नामकरण की विधि भी भिन्न है। पर इससे एक तथ्य प्रकट होता है कि पारे के लवणों का ज्ञान उन दिनों हो चुका था।

कौटिल्य के बाद चरक और सुश्रुत का समय आता है। इन औषध ग्रन्थों में पर्याप्त रासायनिक सामग्री मिलती है। यद्यपि इन ग्रन्थों के मूल लेखकों के समय के विषय में काफी मतभेद है, पर यह सामान्य मान्यता है कि 'चरक' और 'सुश्रुत' शब्द एक परंपरा को निरूपित करते हैं जो महावीर-युग तक मानी जाती है। परंतु इन ग्रन्थों के अनुशीलन से अठ्ठाईस विद्वान्^२ यह मानते हैं कि ये ग्रन्थ ईसापूर्व दूसरी सदी में लिखे गये थे। इनका संस्कार भी किया गया है। इसीलिये इन ग्रन्थों में पर्याप्त विकसित रासायनिक जानकारी मिलती है। इनमें प्राकृतिक एवं पार्थिव खनिजों के १३३ नाम दिये हैं। इसमें छह धातु, पांच लवण, पांच खनिज, अम्ल एवं क्षार आदि के अतिरिक्त धातु-भारण एवं नौ प्रकार के खोतों से प्राप्त चौरामी प्रकार के किष्कित पथ्यों का नाम भी है। गंधक और पारद के साथ इन तत्वों के भी नाम बहुलता से पाये गये हैं।^३ यह साहित्य मुख्यतः आयुर्वेदिक है पर इसमें भूतविद्या और मंत्रविद्या का भी रोगशमन हेतु उल्लेख है। चूंकि औषध का अर्थ रम-धारक एवं रोगनिवारक है, अतः इसे रसायन कहा गया है। फलतः भारतीय रसायन का विकास आयुर्वेद के माध्यम से हुआ, यह स्पष्ट है। खनिजों के उपचार से धातुयें और उनके शोधन तथा उपचार से रंग-बिरंगी यौगिक-समिश्र बनने से चामत्कारिता का भाव स्वभाविक ही था इसके कारण रसायन को कीमियागिरी भी कहा जाने लगा।

उपरोक्त ग्रन्थों के बाद अगले चार-पांच सौ वर्षों तक पुनः कोई विशिष्ट साहित्य उपलब्ध नहीं होता। पर यहाँ भी कुन्दकुन्द का धार्मिक साहित्य हमें १००-२०० ई० के सामान्य रासायनिक ज्ञान की धारणा बनाने में महायुक्त है। जैन^४ ने बताया है कि कुन्दकुन्द-युग में परमाणुवाद, धातु क्रिया और शोधन, रम-विद्या, विष विद्या प्रचलित थी। वायु की ज्वलन क्रिया में अनिवार्यता, जल की शोधन क्षमता तथा अनेक पदार्थों की जल-अविलेयता तथा फिटकरी एवं उत्पापन द्वारा जलशोधन की क्रियाओं का विशेष उल्लेख है। जैनाचार्य मर्मतभद्र (चौथी-पांचवीं सदी) के सिद्धान्त रसायनकल्प, पुष्पायुर्वेद तथा अष्टांगमंत्रह का उल्लेख अनेक निर्देशों में आता है,^५ परन्तु ये ग्रन्थ पूर्णतः उपलब्ध नहीं हैं। इनके विषय इनके उल्लेखों से अनुमित किये जा सकते हैं। पाँचवी-छठवीं सदी के पूज्यपाद दैवर्नद के कल्याणकारक, शालक्यतंत्र और वैद्यामृत नामक ग्रन्थों का उल्लेख उषादित्याचार्य, मम्मट मुनि एवं कसवराज ने किया है, लेकिन ये ग्रन्थ भी उपलब्ध नहीं हैं। उत्तरवर्ती सदी के सिद्ध नागार्जुन, जो पूज्यपाद के भांजे थे, ने भी अनेक ग्रन्थ लिखे हैं। ये नागार्जुन बलभी वाचनकार नागार्जुन के काफी बाद में हुए हैं। बौद्धों में भी नागार्जुन हुए हैं।

१. उत्तराध्ययनसूत्र, पृ० ३९०-९१

२. उपाध्याय, बलदेव; संस्कृत शास्त्रों का इतिहास, शारदा मंदिर, काशी, १९६९, पृ० ११.

३ (अ) सत्यप्रकाश; वैज्ञानिक विकास की भारतीय परंपरा, वि० रा० पटना, १९५४, पृ० २४३;

(ब) आचार्यसूत्र, पृ० ६२

४. जैन, एन० एल०; सार्वट्रिक कन्टेन्ट्स आफ अष्टपाण्डु; संस्कृत वि० संगीठी, काशी, १९८१.

५. उषादित्याचार्य; कल्याणकारक, सखाराम, नैमचन्द्र ग्रन्थमाला, शोलापुर, १९४०; भूमिका.

अनेक विद्वानों के एतत् संबंधी अनुशीलनों से लगता है कि मूलतः किसी प्रसिद्ध नागार्जुन की उपाधि अनेक उत्तरवर्ती आचार्यों ने ग्रहण की, जिससे उनकी प्रामाणिकता पुष्ट हो। प्रो० रे और सत्यप्रकाश के मत के विपरीत विद्यालंकार^१ का मत है कि इसी युग में काव्यपसंहिता और अष्टांगहृदय लिखे गये।

पूर्वोक्त प्राचीन साहित्य के अवलोकन से यह स्पष्ट है कि उस युग में भारत में पारद, लवण, गंधक एवं उसके अनेक यौगिक प्रयोग में आते थे और उनका रसायनशास्त्र भी विकसित हो चुका था। पारद से सोना बनाने की विधियों का भी पर्याप्त उल्लेख इस साहित्य में मिलता है। यद्यपि पारद एवं उसके यौगिकों का चिकित्सीय कार्यों में प्रयोग होने की बात देखने में नहीं आई, यद्यपि कुछ म्यलों पर इनके बाह्य-प्रयोगों का उल्लेख अवश्य मिलता है।

अनेक विद्वानों के आलोडनों से प्रतीत होता है कि पारद और गंधक को विभिन्न रूपों एवं योगों को चिकित्सा के क्षेत्र में प्रतिष्ठित करने का श्रेय बौद्ध सिद्धों एवं नाथ सम्प्रदाय, को दिया जाना चाहिये।^२ यहाँ भी नागार्जुन का नाम परेशानी में डालता है। इसका कारण यह है कि ये दोनों ही सम्प्रदाय लगभग नवीं शताब्दी के प्रारंभ में प्रतिष्ठित हुए हैं। इनमें नागार्जुन को कहीं छठवाँ तो कहीं सातहवाँ सिद्ध बताया गया है। ये पारसनाथी शाखा के रसेश्वर सिद्ध माने गये हैं। यदि उन्हें रस चिकित्सा का मूल बिन्दु माना जाय, तो इनके इस समय के आधार पर अनेक विवरण सहाधनीय हो जावेंगे। फलतः यह मानना अधिक तर्कसंगत होगा कि उक्त सम्प्रदायों ने इनकी रससंबंधी प्रतिष्ठा को देखकर इन्हें अपने महापुरुषों में से एक सिद्ध मान लिया हो। इन्हे सातवीं सदी का मानकर ही भारतीय रसायन के इतिहास में सगतता आ सकेगी। रसायनज्ञ नागार्जुन के समय रस, सूत या पारद और उसके यौगिकों का आयुष्मानी औषध के रूप में पर्याप्त उपयोग होने लगा था और उसने पारद-शोधन और उसके यौगिकों के बनाने में काम आनेवाला अनेक प्रक्रियाओं का विकास किया था। ये दक्षिण के रहने वाले थे, आंध्र प्रदेश में इनके नाम पर एक विश्वविद्यालय स्थापित किया गया है। उत्तरवर्ती रस-शास्त्रज्ञों ने भी इनका अनुसरण कर नये-नये यौगिक बनाये एवं रस चिकित्सा को बढ़ाया। डा० गुण^३ के अनुसार, जैनाचार्यों ने भी रसशास्त्र, निर्घट्ट एव औषध-विज्ञान पर बहुत काम किया है। नागार्जुन से लगभग १५० वर्ष बाद ही वर्तमान उड़ोसा के त्रिकलिंग क्षेत्र में उग्रादित्य नामक जैनाचार्य हुए हैं। इन्होंने प्राचीन आचार्यों के ग्रन्थों का सागापाय अध्ययन किया और अपने अध्ययन तथा अनुभवों को कल्याणकारक नामक ग्रन्थ के रूप में प्रस्तुत किया। यद्यपि यह मुख्यतः आयुर्वेदिक ग्रन्थ है, फिर भी इसमें नवीं सदी के ज्ञान-विज्ञान का अच्छा विवरण मिलता है। यही नहीं, इस ग्रन्थ की कुछ विशेषताएँ हैं। यह पूर्वी भारत में आयुर्वेद पर लिखा गया अपने युग का प्रथम ग्रन्थ है। इसके पूर्व के आयुर्वेद ग्रन्थ अधिकांश दक्षिण (मुख्यतः जैन ग्रन्थ) और उत्तरी सोमान्त के आचार्यों के हैं। फलतः इस ग्रन्थ से यह पता चलता है कि भारत के विभिन्न क्षेत्रों के विद्वानों में ज्ञान के

१. विद्यालंकार, पूर्वोक्त, पृ० २१७.

२. कहीं, पृ० १४५-४२१.

३. शाह, ए० पी०; जैन साहित्य का बृहत् इतिहास-५, भा० विद्याभ्रम, काशी, १९६९, पृ० २२५.

आदान-प्रदान या संचरण की क्या स्थिति थी। यह ग्रन्थ नागार्जुनोत्तर युग में नवी सदी का अन्यतम ग्रन्थ है जो उत्तरवर्ती प्रगति के लिये संपर्क-सूत्र का काम करता है। उग्रादित्य ने अपने ग्रन्थ में पात्रकेसरी, सिद्धसेन, मन्तभद्र, पूज्यपाद, दशरथ, मेघनाद और सिंहसेन नामक अन्य पूर्ववर्ती आचार्यों का उल्लेख किया है। इनके उत्तरवर्ती जैन विद्वानों में गुम्फटदेव मुनि, गुणाकर सूरि, पंडित आगाधर, ठक्कुर फेरू, हितरुचि आदि हैं जिन्होंने अपने अनुभवपूर्ण ग्रन्थों द्वारा सोलहवीं सदी तक उग्रादित्य के ज्ञान को आगे बढ़ाया है। यह वास्तव में अचरज की बात है कि ऐसे महत्वपूर्ण ग्रन्थ के विषय में प्रो० रे, सत्यप्रकाश और उपाध्याय के समान विद्वानों ने अपने विचारों के विकास-इतिहास विषयक प्रकरणों में मौन रखा है। इस दृष्टि से विद्यालंकार का विवरण प्रशंसनीय है। शाह ने भी इनका उल्लेख किया है।

उग्रादित्य का परिचय

'कल्याणकारक' में उग्रादित्य ने अपना परिचय पृथक् से नहीं दिया गया है पर ग्रन्थ में प्राप्त स्फुट विवरणों से उनके विषय में पूर्ण तो नहीं, पर कुछ जानकारी मिलती है। नृपतुंग बल्लभेन्दु की राजसभा के उल्लेख से यह अनुमान लगता है कि वे नवी सदी के पूर्वार्द्ध में अवश्य ही रहें होंगे क्योंकि राष्ट्रकूट राजा अमोघवर्ष प्रथम के नृपतुंग कहे जाने का अनेक विद्वानों ने समर्थन किया है। इनका काल ८००-८७७ ई० माना जाता है। ये आदिपुराण-रचयिता जिनसेन (७८३ ई०) के शिष्य थे। संभवतः गणितज्ञ महावीराचार्य (८५० ई०), धदलाकार वीरसेनाचार्य (८१५ ई०) और शाक-टायन इनके समकालीन हैं। प्रो० सालेत्तोर और नरसिंहाचार्य का भी यही मत है। इस आधार पर शाह एवं विद्यालंकार का यह कथन समीचीन नहीं प्रतीत होता कि उग्रादित्य का समय ११-१२वीं सदी से पूर्व नहीं हो सकता। नागार्जुन का 'रसरत्नाकर' पर्याप्त पूर्व में प्रचार पा चुका था और उग्रादित्य ने अपनी शैली में उन्हीं रक्ष-विषयों का संक्षिप्त वर्णन किया है।

उग्रादित्याचार्य के जन्मस्थान, माता-पिता एवं पारिवारिक जीवन के विषय में अभी तक कोई विशिष्ट जानकारी नहीं मिल सकी है। तथापि, इनके ग्रन्थ के अनुसार, उनके गुरु श्रीनदि थे और उन्होंने अपने ग्रन्थ का निर्माण त्रिकालिग देश में स्थित रामगिरि पर्वतस्थ जिन मन्दिर में किया था। यह अनेक पूर्वाचार्यों के ग्रन्थों के सक्षेपण और अनुभवों के आधार पर लिखा गया है।

कल्याणकारक का परिचय

यह ग्रन्थ सखाराम नेमचन्द्र ग्रन्थमाला, शोलापुर से १९४० ई० में प्रकाशित हुआ है। इसकी भूमिका प्रसिद्ध आयुर्वेदज्ञ डा० गुणे ने लिखी है जिसमें जैनाचार्यों द्वारा आयुर्वेद एवं रसशास्त्र के क्षेत्र में किये गये योगदान का समीक्षात्मक इतिहास दिया गया है। इसी के आधार पर अन्य उत्तरवर्ती विद्वानों ने एतद्विषयक उल्लेख दिये हैं। यह एकमात्र ग्रन्थ ही उग्रादित्य की कीर्ति को अमरत्व प्रदान करता है।

इस ग्रन्थ में २५ परिच्छेद और २ परिशिष्टाध्याय हैं। मुख्यतः यह आयुर्वेद ग्रन्थ है और इसमें चिकित्साशास्त्र के आठों अंगों का वर्णन है। इसमें रासायनिक महत्त्व की अनेक बातें हैं।

सबसे महत्त्वपूर्ण तो यही है कि इसमें अनेक उपयोगी पदार्थों व औषधों के गुणों का निरीक्षण और परीक्षण दिया गया है। औषधों को भी समुचित मात्रा में लेने का उल्लेख है। इस दृष्टि से इसके धान्यादि—गुणागुण विचार (परिच्छेद ४), द्रव-द्रव्याधिकार (परिच्छेद ५), रसायनाधिकार (परिच्छेद ६), विषरोगाधिकार (परिच्छेद १९) एवं रस रसायनाधिकार (परिच्छेद २४) नामक पाँच अध्याय महत्त्वपूर्ण हैं। इसके वर्णनानुसार यह स्पष्ट होता है कि उषादित्य के युग में विभिन्न वनस्पतियों, प्राकृतिक खनिजों व पदार्थों के साथ-साथ रसशाला में निर्मित पदार्थों का अध्ययन किया जाने लगा था।

इस ग्रन्थ की तीन विशेषताये महत्त्वपूर्ण हैं :

(i) इसमें केवल ऐसी औषधों/कल्पों का वर्णन है जो वनस्पति या खनिज जगत या उसके संसाधन से प्राप्त हो सकती हैं।

(ii) ग्रन्थ के अन्तिम हिताहिताध्याय में जैनमत के अनुसार मद्य, मांस और मधु का उपयोग अनुचित बताया गया है। इसमें इसके समर्थक पूर्वाचार्यों के मतों का खण्डन भी किया गया है। इन तीनों का त्याग आज भी जैनों के आठ मूलगुणों^१ में माना जाता है। इसीलिए आचार्य ने इन्हें अपने औषधों के निर्माण/अनुपान में प्रयुक्त नहीं किया है और इनकी अभक्ष्यता पर पर्याप्त तर्कसंगत विवेचन किया है।^२ इनसे पूर्व के अन्य जैन आयुर्वेदज्ञों की भी यही परम्परा रही है। मद्य एवं मांसाहार के विषय तो इस युग में भी काफी वैज्ञानिक तथ्य ज्ञात हुए हैं और अनेक राष्ट्रीय व अन्तर्राष्ट्रीय सस्थाओं के माध्यम से अब इनका प्रचलन कम होने के आसार दिखने लगे हैं।

(iii) इसका आयुर्वेदिक विवरण भी जेनेतर ग्रन्थों से भिन्न है, यद्यपि यह त्रिदोषों पर आधारित है। वर्णनक्रम भी भिन्न है। रसायनाधिकार पहले है और रस-रसायनाधिकार अन्त में है।

रासायनिक विवरण : (अ) जल के गुण^३

जीवन में जल का महत्त्व स्पष्ट है, इसलिए उसके रसायन को भी महत्त्वपूर्ण स्थान प्राप्त है। इसे पंच भूतों में एक माना गया है। विभिन्न स्रोतों से प्राप्त जल का विवरण निम्न है :

- (i) कठोर, काली, पथरीली मिट्टी एवं तुणमय स्थान का जल खारा/खट्टा होता है।
- (ii) कोमल, सफेद, चिकनी मिट्टी एवं तुणमय स्थान का जल स्वच्छ मधुर होता है।
- (iii) कठोर, रुख, भूरी मिट्टी एवं टूँडदार वृक्षों के स्थान का जल कट्टु होता है।
- (iv) वर्षा का जल अमृत के समान होता है। उबला जल औषध-गुणों होता है।

हमें नीरस, निर्गन्ध, स्वच्छ एवं शीतल जल पीना चाहिये। भूतलस्थ जल में स्पर्शगत, रसगत एवं पाकगत दोष होते हैं, अतः उसे शुद्ध कर ही पीना चाहिये। उसके शुद्ध करने के लिए निम्न उपाय हैं :

१. पंडित, आशाधर; साधारणग्रन्थ, हिन्दी ग्रन्थ रत्नाकर, बंबई १९४० पृ० ४०.
२. कल्याणकारक, १८ पृ० ७१४.
३. षष्ठी, पृ० ६९.

(अ) धूप में रखना (ब) रात को चाँदनी में रखना (स) अग्नि में तपाना (द) कपड़े से छानना (य) कतकफल या अलसी का तेल मिलाना। आधुनिक व्याख्यानानुसार, सभी विधियों से जल में विद्यमान विलेय लवणों का रूकंदन या अवक्षेपण होता है। अग्नि या धूप के योग से कीटाणुनाश भी होता है। ग्रन्थ में विभिन्न प्रकार के जलो के गुण-दोष बताये गये हैं पर इनके कारण और निवारण की प्रक्रिया की व्याख्या नहीं दी गई है। वस्तुतः जल के मरचनात्मक एवं शोधन-रसायन का विकास उन्नीसवीं सदी के उत्तरार्ध में हो सका।

(ब) अन्य पदार्थों के गुण :

जल के अतिरिक्त अनेक ठोस खाद्यो, शाक-भाज्या एवं तरल पेयों का भी ग्रन्थ में गुण विवरण दिया गया है। इनमें धान, दालें, तिल, गेहूँ और जौ आदि के त्रिदोषाधारित विवरण दिये गये हैं। विभिन्न प्रकार के जमीकटों को पुष्टिकर एवं विषनाशक बताया गया है। पालक, बधुआ आदि पित्तविकार या अम्लता को दूर करते हैं। परबल अम्लता, क्षारता, कृमि एवं चर्मरोगों को दूर करती है। विभिन्न प्रकार के मसाले बात एवं कफ नाशक हैं (सम्भवतः उभयधर्मी ऐल्केलाइटों के कारण)। अदरक, कालीमिर्च, पीपरामूल, प्याज, लहसुन अम्लता एवं क्षारता को नाशकर जठरार्गन या पाचन शक्ति को बढ़ाते हैं। ये उष्ण अर्थात् उष्मादायी होते हैं जिनसे विकार पचते हैं। विभिन्न खट्टे फल (उभयधर्मी अम्लों के कारण) वातनाशक एवं मलसाधक होते हैं। किशमिश, केला, महुआ, सिंघाड़ा एवं नरियल गरिष्ठ एवं कफ-बर्धो होते हैं। (सम्भवतः किशमिश में ये गुण नहीं पाये जाते हैं)।

दूध आठ प्रकार के प्राणि-स्रोतों से प्राप्त होता है। यह विभिन्न प्रकार के वनस्पतिज खाद्य-पदार्थों के जीवरासायनिक परिपाक का परिणाम है। यह हितकर और पुष्टिकर होता है। धारोष्ण दूध अमृत है, थकावट दूर करता है। गरम दूध एवं उष्ण-शीतलित (आज का पन्चुराइज्ड) दूध अनेक (कृमि) रोगों में लाभकारी है। यह आँख की रोशनी (विटामिन ए के कारण) बनाता है और आयु-वर्धक (खनिजों के कारण) है। दूध से उत्पन्न दही अम्लीय होता है, पाचनशक्ति बढ़ाता है। यह विषहर, वृष्य एवं मलावरोधक है। मट्ठा खट्टा एवं शीघ्र पचनशील है। यह भी पाचनशक्ति बढ़ाता है और मल-मूत्रशोधक है। मक्खन एवं घृत भी खट्टीमीठे रसायन हैं। इनमें शरीर के तेज, बल व आयुवर्धक पदार्थ होते हैं। इनमें भुजे हुए मसालों से छौंके और बनाये भोज्य बलवर्धक होते हैं।

सिरका और कांजी खट्टी होती है और वातविकार (अम्लता) को दूर करती है। विभिन्न तेल केशवर्धक, तेजवर्धक एवं कृमिनाशक होते हैं। मूत्र भी दूध के समान आठ प्रकार के होते हैं। ये तीक्ष्ण, कडुए एवं उष्मादायी होते हैं। ये कृमिनाशक एवं अम्लता-क्षारता को दूर करते हैं। अनेक क्षारों में भी मूत्र के गुण होते हैं। इन मूत्रों का उपयोग औषध एवं अनुपान में किया जाता है।

१. कल्याणकारक, पृ० ५७.

२. बही, पृ० ७५.

मध्य मानसिक विचार शक्ति, हेयोपादेय ज्ञान, सामान्य क्रियाक्षमता एवं विवेक को दूषित करता है। यह अनेक रोगों को उत्पन्न करता है और मनुष्य की गरिमा को हीन बनाता है।

भोजन के तीन प्रधान चरण होते हैं।^१ पहले चरण में स्निग्ध-मधुर (हलुआ-खीर आदि) खाने चाहिये। दूसरे चरण में खट्टे और नमकीन पदार्थ खाने चाहिये। तीसरे चरण में द्रव पदार्थ लेने चाहिये। प्रत्येक भोजन में शाक-भाजी, कांजी और दूध अवश्य लेना चाहिये। भोजन के पाक से रस, रुधिर, मांस, भेद, अस्थि, मज्जा और वीर्य नामक सात घातुयें शरीर में निर्मित होती हैं।

इन पदार्थों के अतिरिक्त अनेक प्रकार की वनस्पतियों के वर्णों का भी वर्णन किया गया है। यह स्पष्ट है कि यह वर्णन आचार्यों की तीक्ष्ण निरीक्षण शक्ति एवं अनुभवसामर्थ्य का सङ्केतक है। इसमें सैद्धान्तिक व्याख्या समाहित नहीं है।

(स) खनिज एवं अन्य रासायनिक का विवरण

ग्रन्थ में उस समय औषधियों के रूप में प्रयुक्त आने वाले अनेक खनिजों एवं रासायनिक पदार्थों के नाम दिये गये हैं। इसके अन्तर्गत हरताल, नीलांजन, कमीम (फेरस सल्फेट), फिटकरी (ऐलम), गेरू (आयरन ऑक्साइड), पंचलवण, तूतिया (कापर सल्फेट), दीर्घांजन (काजल) मैगनेसियम (आर्सेनिक सल्फाइड), गिलाजोन (विटमिन), माक्षिक (पायराइट्स), बंसलोचन, स्फटिकमणि आदि पदार्थों का उल्लेख है। धातुओं में सोना, चाँदी, ताँबा, लोहा, सीसा एवं कसि का नाम है। इनकी भस्मों का भी उल्लेख है। इसके अतिरिक्त, शंख, मोती, प्रवाल, पारद भस्मों का भी उल्लेख है। इनके बनाने की विधियाँ भी दी गई हैं। कपूर, बज्रक्षार एवं गन्धक के भी अनेक उपयोग दिये गये हैं। रेवामी कपड़े की भस्म को रक्तस्राव रोकने में उपयोगी बताया गया है।

क्षारीय पदार्थ तीन काम करते हैं—छेदन, भेदन और लेखन। ये वनस्पतियों की भस्मों को पानी में उबालकर प्राप्त किये जाते हैं। ये तनु (स्वल्प द्रव) और मान्द्र (अति द्रव) दोनों होते हैं। ये चिकने और सफेद होते हैं। आज की भाषा में मुख्यतः पोटैशियमकार्बोनेट (यवक्षार) के विलयन हैं। धावों को क्षारों में धोया जाता है जिससे वे पक न सके। ये पूतिरोधी होते हैं। चिकित्सक को क्षार कर्म अवश्य जानना चाहिये। यह बताया गया है कि औषध के पन्द्रह कार्यों में से आधे से अधिक ऐसे होते हैं जिनमें रासायनिक प्रक्रियायें काम आती हैं।

(द) विष-वर्णन^२

विष वे पदार्थ हैं जो शरीर के बाह्य या अन्तर्ग्रहण से कष्ट पहुँचावे, शरीरक्रिया में बाधक बने। विषों का वर्णन कौटिल्य एवं सुश्रुत ने किया है और विषज्ञ भिषक की आवश्यकता राजकुल को अनिवार्य बताई है। सुश्रुत के दो प्रकारों की तुलना में उप्रादित्य ने इन्हे तीन प्रकार का बताया है और उसके वर्गीकरण भी किये हैं—

१. कल्याणकारक, पृ० ५५.
२. बहो, अध्याय १९ पृ० ४८०.

(ब) **स्वाधर, वनस्पति एवं पार्थिव विष**—ये जड़, पत्र, पुष्प, फल, छाल, दूध, निर्यास, रससार, कंद एवं धातु विष के रूप में दस प्रकार के हैं। कनेर, गुंची, कचनार, घतूरा, अकौवा, गोंद, कालकूटादि, कंद और सखिया इसी कोटि के विष हैं। इनका प्रभाव सात चरणों में मारक रूप ग्रहण करता है।

(ब) **जंगम या प्राणिज विष**—ये प्राणि शरीर की आँख, स्वातोच्छ्वास, दाढ़, लार, मूत्र, मल, शुक, नख, वात, पित्त, गुद, मुख, दंत शूक (डक), धव और अस्थि के माध्यम से सोलह प्रकार से निर्गमित होते हैं। ये साँप, बंदर, पागल कुत्ता, शिशुमार, छिपकली, चूहा, गोंच, मक्खी, मच्छर, विशिष्ट मछलियों एवं शवों में पाये जाते हैं। इनका विष दंश या स्पर्श स्थान में ४५० काल मात्रा तक रहकर अपना पूर्ण प्रभाव पूर्वोक्त सात चरणों में प्रदर्शित करता है। यहाँ काल की मात्रा की व्याख्या नहीं की गई है।

(स) **कृत्रिम विष**—यद्यपि इसके विषय में ग्रन्थ में कोई विवरण नहीं मिलता। फिर भी इसके अन्तर्गत ऐसे पदार्थों को लिया जा सकता है जो रमशाला में तैयार किये जा सकें। वर्तमान पोटेसियम सायनाइड, कार्बन मोनोक्साइड, मेथिलियम सायनाइड आदि को इस कोटि में ही रखना चाहिये। यद्यपि ये उस युग में अनुपलब्ध थे।

विष की चिकित्सा वमन, विरेचन एवं औषध के रूप में बताई गई है। विषैले जीवों के काटने पर अन्तः प्रविष्ट विष के लिये बधन, रक्तमोक्षण, अग्निज्वलन या जलौकाचूषण की क्रियाएँ प्राथमिक रूप से बताई गई हैं।

पारद रसायन

पारद और उसके विभिन्न यौगिक और मिश्रण जीवन को स्वास्थ्य एवं आयुष्य प्रदान करते हैं। इस आधार पर भारत में रसतंत्र ही चल पड़ा था जिसमें कुछ चामत्कारिता का भी अंश था। लेकिन इस तंत्र से रसायन के विकास में बड़ी सहायता मिली है। भारत में रसायन का विकास रसतंत्र के माध्यम से ही सोलहवीं सदी तक होता रहा है। उग्राल्पिय इस तंत्र की बाल्यावस्था में हुए हैं। संभवतः उन्हें नागार्जुन का रसरत्नाकर सुलभ नहीं हो सका था, इसीलिये पारद-रसायन से संबंधित उनका विवरण प्राथमिक स्तर का ही माना जायगा। नागार्जुन के अठारह संस्कारों की तुलना में पारद के आठ महासंस्कारों का ही यहाँ वर्णन है : स्वेदन, मर्दन, धातुमिश्रण, सम्मिश्रण, बंधन, गर्भद्रावण, रजन एवं सारण। ये संस्कार छह क्रियाओं के माध्यम से संपन्न होते हैं - मूर्च्छन (ठोसीकरण), मारण (भस्मकरण), बंधन (यौगिकीकरण एवं सम्मिश्रण), तापन, बासन एवं कासन। पारे को गुड़ के साथ मर्दित कर मूर्च्छित किया जाता है। कैंत के फल के रस से उसका मारण होता है। रसबंधन रसशाला में किया जाता है। दोलायंत्र की सहायता से पारद में अनेक पदार्थ मिलाकर एवं घोटकर उसे स्वेदित (अधःपातित) करते हैं और उसे बंधन-योग्य बनाते हैं। शुद्ध पारे में सुवर्णचूर्ण मिलाकर घोटने और छानने पर मिश्ररस प्राप्त होता है। इसमें विभिन्न वर्णों के पदार्थ मिलाकर कांजी के दोलायंत्र में स्वेदित करने पर भी रस-बंध

प्राप्त होता है। पारे में ताम्र, अभ्रक एवं लौहचूर्ण आदि मिलाकर जारण (तापन) करने से भी विभिन्न रसबंध प्राप्त होते हैं। ये रस-बंध ही औषधों में काम आते हैं। मकरध्वज नामक औषध पारद, गंधक और स्वर्ण के परस्पर बंध से प्राप्त होती है।

पारद और रसायन कार्य के लिये जहाँ नागार्जुन ने २६ यंत्रों के नाम दिये हैं, वहाँ कल्याणकारक में इससे आठे यंत्रों का भी उल्लेख नहीं है। इससे पता चलता है कि उप्रादित्य पारद-रसायन एवं उपचार के वर्णन में काफी पीछे है जबकि वे खनिज एवं रासायनिक पदार्थों के विवरण में आगे है।

उपसंहार

उप्रादित्य का कल्याणकारक ग्रन्थ एक ओर जहाँ यह प्रमाणित करता प्रतीत होता है कि दक्षिण भारत में उम युग में रसायन विद्या अधिक प्रगति पर थी, वहीं यह, यह भी प्रकट करता है कि दक्षिण और पूर्वी-उत्तरी भारत में ज्ञान विद्या के संप्रासारण की गति मन्द रही है और समतुल्यता में दो-तीन सौ वर्ष का अन्तराल भी सामान्य रहा है। फिर भी, यह ग्रन्थ नागार्जुन और उत्तरवर्ती रसज्ञों के बीच एक कड़ी का काम करता है क्योंकि अन्य महत्वपूर्ण ग्रन्थ कल्याणकारक के सौ वर्ष बाद के ही पाये जाते हैं। सर्वाधिक ग्रन्थ बारहवी-तेरहवीं सदी के ही पाये जाते हैं। इनमें कुछ जैनाचार्य-रचित भी है। इस विषय पर अभी कोई विशेष कार्य नहीं हुआ है। इस बात की महती आवश्यकता है कि जैनाचार्यों द्वारा रसायन और भौतिक विज्ञानों में योगदान के इतिहास का सर्वेक्षण एवं लेखन किया जावे।

संडेरगच्छ का इतिहास

शिवप्रसाद

पूर्वमध्यकाल में पश्चिमी भारत में निर्ग्रन्थ श्वेताम्बर श्रमण संघ की विभिन्न गच्छों के रूप में विभाजन की प्रक्रिया प्रारम्भ हुई। कुछ गच्छों का नामकरण विभिन्न नगरों के नाम के आधार पर हुआ, जैसे कोरंट (वर्तमान कोरटा) से कोरंटगच्छ, नाणा (वर्तमान नाना) से नाणकीयगच्छ, ब्रह्माण (वर्तमान वरमाण) से ब्रह्माणगच्छ, संडेर (वर्तमान सांडेराव) से संडेरगच्छ, पल्ली (वर्तमान पाली) से पल्लीवालगच्छ, उपकेशपुर (वर्तमान ओसिया) से उपकेशगच्छ, काशहूद (वर्तमान कायद्रा) से काशहूदगच्छ आदि। इस लेख में संडेरगच्छ के सम्बन्ध में यथाज्ञात साक्ष्यों के आधार पर प्रकाश डालने का प्रयास किया गया है।

संडेरगच्छ चैत्यवासी आमनाय के वन्तर्गत था। यह गच्छ १०वीं शती के लगभग अस्तित्व में आया। ईश्वरसूरि इस गच्छ के आदिम आचार्य माने जाते हैं। उनके शिष्य एवं पट्टधर श्री यशोभद्रसूरि गच्छ के महाप्रभावक आचार्य हुए। संडेरगच्छीय परम्परा के अनुसार यशोभद्रसूरि के पश्चात् उनके पट्टधर शालिसूरि और आगे क्रमशः सुमतिमूरि, शातिसूरि और ईश्वरसूरि (द्वितीय) हुए। पट्टधर आचार्यों के नामों का यह क्रम लम्बे समय तक चलता रहा।

संडेरगच्छ के इतिहास के अध्ययन के लिये हमारे पास मूलकर्ता के ग्रन्थ की प्रतिलिपि कराने वाले गृहस्थों की प्रशस्तियां एवं स्वगच्छीय आचार्यों के रचनाओं की प्रशस्तिया सीमित संख्या में उपलब्ध हैं। इनके अतिरिक्त राजगच्छीयपट्टावली (रचना काल वि० स० १६वीं शती लगभग) एवं वीगवंशावली (रचनाकाल वि० स० १७वीं शती लगभग) से भी इस गच्छ के प्रारम्भिक आचार्यों के बारे में कुछ जानकारी प्राप्त होती है। संडेरगच्छीय आचार्यों द्वारा प्रतिष्ठापित बड़ी संख्या में प्रतिमायें उपलब्ध हुई हैं। इनमें से अधिकांश प्रतिमायें लेखयुक्त हैं। पट्टावलियों की अपेक्षा ग्रन्थ एवं पुस्तक प्रशस्तियां और प्रतिमा लेख समसामयिक होने से ज्यादा प्रामाणिक हैं। इस लेख में इन्हीं आधारों पर संडेरगच्छ के इतिहास पर प्रकाश डाला गया है। इनका अलग-अलग विवरण इस प्रकार है—

साहित्यिकसाक्ष्य—

षट्बिधावश्यकविवरण की दाता प्रशस्ति' (लेखन काल वि. स. १२९५ई० सन् १२२९)
इस ग्रन्थ की दाता प्रशस्ति में सौर्वाणिक पल्लीवालजातीय श्रावक तेजपाल द्वारा षट्बिधा-

1. Gandhi, L. B.—A Discriptive Catalogue of Manuscripts In the Jaina Bhandar's At Pattan, Vol I, Baroda—1937 pp 121 No. 176.

वश्यकविवरण (आचार्य हेमचन्द्र द्वारा रचित योगशास्त्र का एक अध्याय) की प्रतिलिपि संडेर-गच्छीय गणि आसचन्द्र के शिष्य पंडित गुणाकर को दान में देने का उल्लेख है। परन्तु गणि आसचन्द्र संडेरगच्छ के किस आचार्य के शिष्य थे, यह ज्ञात नहीं होता है। संडेरगच्छ का उल्लेख करने वाला यह सर्वप्रथम साहित्यक साक्ष्य है, इसलिए यह महत्त्वपूर्ण है।

त्रिषष्टिशालाकापुस्तकपरिचय के अन्तर्गत **महाबीरपरिचय** की बाता प्रशस्ति (लेखन काल वि. सं. १३२४/ई० सन् १२६७)^१

इस प्रशस्ति में यशोभद्रसूरि का महान् प्रभावक आचार्य के रूप में उल्लेख है। यह प्रशस्ति खंडित है; अतः इसमें यशोभद्रसूरि के बाद के आचार्य का नाम (जो शालिसूरि होना चाहिए) नहीं मिलता, फिर आगे सुमतिसूरि का नाम आता है और इन्हें दशवैकालिकटीका का रचयिता बताया गया है। इनके पश्चात् शान्तिसूरि और फिर ईश्वरसूरि के नाम आते हैं। प्रशस्ति में आगे दाता श्रावक परिवार की विस्तृत वंशावली दी गयी है।

इसी श्रावक परिवार के एक सदस्य द्वारा कल्पसूत्र एवं कालकाचार्यकथा की प्रतिलिपि^२ करायी गयी। यद्यपि इनकी बाताप्रशस्ति में रचनाकाल नहीं दिया गया है, फिर भी इस प्रशस्ति को लिखवाने वाला श्रावक उक्त (श्रावक) परिवार का ही एक सदस्य होने से इसका रचनाकाल वि० सं० की चौदहवीं शताब्दी का मध्य माना जा सकता है। इस प्रशस्ति में यशोभद्रसूरि के पश्चात् शालिसूरि, सुमतिसूरि, शान्तिसूरि और फिर ईश्वरसूरि का नाम आता है और अन्त में उसी श्रावक परिवार की वंशावली दी गयी है। इस प्रशस्ति से यह सिद्ध हो जाता है कि संडेरगच्छ में इन्हीं चार षट्पथर आचार्यों के नामों की पुनरावृत्ति होती रही। इस तथ्य का उल्लेख करने वाला यह सर्वप्रथम साहित्यक प्रमाण है।

परिशिष्टपर्व के वि० सं० १४७९।ई. सन् १४२२ में प्रतिलेखन की बाता प्रशस्ति^३—

इस प्रशस्ति के अनुसार संडेरगच्छीय आचार्य यशोभद्रसूरि के संतानीय शान्तिसूरि के शिष्य मुनि विनयचन्द्र ने श्री सोमकलश के उपदेश से वि० सं० १४७९ ज्येष्ठ सुदि प्रतिपदा मंगलवार को उक्त ग्रन्थ की प्रतिलिपि तैयार की। वि. सं. १४७९ में आचार्य शान्तिसूरि संडेरगच्छ के प्रमुख थे, ऐसा इस प्रशस्ति से स्पष्ट होता है।

1. Muni Punya Vijaya—Catalogue of Palm-leaf Mss in the Shanti Natha Jain Bhandar, Cambay pp. 306-7.
2. Muni Punya Vijaya—पूर्वोक्त क्रमांक ५२, पृ० ७८.
3. Catalogue of Sanskrit & Prakrit Manuscripts—Muni Punya Vijayajis Collection By A. P. Shah, Part II, No. 3790.

कल्पसूत्र के बि० सं० १५८६ में प्रतिलेखन की बाता प्रशस्ति^१

इस प्रशस्ति में संडेरगञ्छीय आचार्यों की जो गुर्वावली मिलती है, वह इस प्रकार है—

यशोभद्रसूरि
 |
 शालिसूरि
 |
 सुमतिसूरि
 |
 शातिसूरि
 |
 ईश्वरसूरि
 |
 शालिसूरि
 |
 हर्षसागर
 |
 मुनिगंगा (वि. सं. १५८६)

इस प्रशस्ति से स्पष्ट है कि शालिसूरि के शिष्य एवं हर्षसागर के शिष्य मुनि गंगा के पठनार्थ एक श्रावक द्वारा कल्पसूत्र की प्रतिलिपि तैयार करायी गयी। हर्षसागर और मुनिगंगा शालिसूरि के सभतः पट्टधर नहीं थे, अतः उनका नाम परिवर्तित नहीं हुआ। इस प्रशस्ति की गुर्वावली में भी चार नामों के पुनरावृत्ति की झलक है, परन्तु इन आचार्यों के किन्हीं विशिष्ट कृत्यों यथा साहित्य रचना आदि की कोई चर्चा नहीं है।

भोजचरित्र के बि० सं० १६५० में प्रतिलेखन की बाता प्रशस्ति^२

इस प्रशस्ति में यशोभद्रसूरि के पश्चात् शालिसूरि-सुमतिसूरि-शातिसूरि का उल्लेख करते हुए शातिसूरि के शिष्य नयनकुञ्जर और हसराज द्वारा भोजचरित्र की प्रतिलिपि करने का उल्लेख है।

१. Catalogue of Sanskrit & Praprit Manuscripts In Jesalmer Collection—
Compiled By Muni Shree Punya Vijayaji, No 1398.
२. श्रीसंडेरगञ्छे श्रीयशोभद्रसूरि संताने तत्पट्टे श्रीशालिसूरिः, तत्पट्टे श्रीसुमतिसूरिः तत्पट्टे श्रीशातिसूरयः। तदन्वये श्रीशातिसूरिविजयराज्ये वा० श्रीनर(य) कुंजरद्वितीयशिष्यमु० हंसराजः (जेत) श्रीभोजचरित्रं सम्पूर्णं कृतम् ॥ Catalogue of Sanskrit & Prakrit Manuscripts—Muni Punyavijayaji's Collection—Ed by A. P. Shah Part—II No-4936.

वद्व्यंवासिकास्तवक के वि० सं० १६५० में प्रतिलेखन की बाता प्रशस्ति'

इस प्रशस्ति में आचार्यों की गुर्वावली न मिलकर उपाध्याय और उनके शिष्यों की गुर्वावली मिलती है और यही कारण है कि इसमें परम्परागत नाम नहीं मिलते हैं। सम्बन्धसूक्त की वि० सं० १७५० में तैयार की गयी प्रतिलिपि की बाता प्रशस्ति' से भी इसी तथ्य की पुष्टि होती है।

इस प्रकार यह कहा जा सकता है कि संडेरगच्छ में गच्छनायक आचार्यों को ही परम्परागतनाम दिये जाते थे, शेष मुनियों के वही नाम अन्त तक बने रहते थे जो उन्हें दीक्षा के समय दिये जाते थे।

संडेरगच्छीय आचार्यों की लम्बी परम्परा में सुमतिसूरि (चतुर्थ) के शिष्य शांतिसूरि (चतुर्थ) ने वि. सं. १५५० में सागरबलरास और इनके शिष्य ईश्वरसूरि (पंचम) ने वि. सं. १५६१ में कलितांगचरित; वि. सं. १५६४ में श्रीपालचौपाई तथा इनके शिष्य धर्मसागर ने वि. सं. १५८७ में आरामनंबनचौपाई की रचना की। इनके सम्बन्ध में यथास्थान प्रकाश डाला गया है। यहाँ इन रचनाओं के सम्बन्ध में यही कहना अभीष्ट है कि इनकी प्रशस्ति में भी परम्परागत पट्टधर आचार्यों के नामोल्लेख के अतिरिक्त अन्य कोई सूचना नहीं मिलती, जिससे इस गच्छ के इतिहास पर विशेष प्रकाश डाला जा सके।

संडेरगच्छीय आचार्यों द्वारा प्रतिष्ठापित जिन प्रतिमाओं पर उत्कीर्ण लेखों का विवरण

संडेरगच्छ से सम्बन्धित सबसे प्राचीन उपलब्ध अभिलेख वि० सं० १०३० / ई० सन् ९८२ का है जो आज करेड़ा (प्राचीन करहेटक) स्थित पार्वनाथ जिनालय में प्रतिष्ठापित पार्वनाथ भगवान् की प्रतिमा पर उत्कीर्ण है^१। लेख इस प्रकार है—

- (१) संवत् १०३९ (वर्षे श्री सडेरक गच्छे श्री यशोभद्रसूरि सन्तानोय श्री श्यामा.....(?) चार्या.....
 (२)प्र० भ० श्रीयशोभद्रसूरिभिः श्रीपार्वनाथ विबं प्रतिष्ठितं ॥ न ॥ पूर्व चन्द्रेण कारितं.....

संडेरगच्छ के आदिम एवं महाप्रभावक आचार्य यशोभद्रसूरि द्वारा प्रतिष्ठापित एवं अद्यावधि एकमात्र उपलब्ध प्रतिमापर उत्कीर्ण यह लेख संडेरगच्छ का उल्लेख करने वाला प्रथम अभिलेख है। साहित्यक साक्ष्य (पट्टावलिओं) के आधार पर यशोभद्रसूरि का समय वि. सं. ९५७/ई० सन्

१. मू० अन्तः—इति वद्व्यंवासिकाटीका समाप्ता ॥

धीवृहत् श्रीसंडेरगच्छे उपाध्या[य] श्रीधर्मरत्नशिष्यवा० श्रीसि(स)हजसुन्दरउपाध्या[य] श्रीवि[ज]यतिलक—पं० श्रीभावसुन्दर उपाध्या[य] श्रीसमामूर्तिउपाध्या[य] श्रीसमासुन्दरविजयराज्ये म० श्रीसंयमवल्लभ—वा० श्रीआणन्दचन्द्र—वा० श्रीन्या[शा]नसागर धु० सामलमू० देपा-जीवन्त-डङ्गासमस्तसायुयुते उपाध्या[य] श्रीसमासुन्दर-शिष्यथेलानेतालिखितं, साप्रतं राणाधीउदयसङ्कराज्ये उटालाग्रामे लिखितम् । शाह, पूर्वांक, भाग ३, क्रमांक ७२६१।

२. वही, भाग १, क्रमांक ३२६९.

३. नाहर, पूरनचन्द्र—जैन लेख संग्रह, भाग २, लेखांक १९४८

१०० से वि. सं. १०३९/ई० सन् १८२ माना जाता है। इस प्रकार स्पष्ट है कि यशोभद्रसूरि^१ अपने जीवन के अन्तिम समय तक पूर्णरूप से धार्मिक क्रियाकलापों में संलग्न रहे।

वि. सं. १११० से वि. सं. ११७२ तक के ४ में अभिलेख, जो सडेरगच्छीय आचार्यों द्वारा प्रतिष्ठापित जिन प्रतिमाओं पर उत्कीर्ण हैं, में प्रतिमाप्रतिष्ठापक आचार्यों का कोई उल्लेख नहीं मिलता, इनका विवरण इस प्रकार है—

(i) वि. सं. ११२३ सुदि ८ सोमवार^२

परिकर पर उत्कीर्ण लेख,

इस परिकर में आज पार्श्वनाथ की प्रतिमा प्रतिष्ठित है, परन्तु इस लेख में ज्ञात होता है, कि इसमें पहले महावीर स्वामी की प्रतिमा प्रतिष्ठित रही।

स्थान—जैन मन्दिर, बीजोआना

(ii) वि. सं. १११० (तिथिविहीन)^३

पार्श्वनाथ की प्रतिमा पर उत्कीर्ण लेख

प्रतिष्ठास्थान—चिन्तामणि पार्श्वनाथ जिनालय, राधनपुर

(iii) वि. सं. ११६३ ज्येष्ठ सुदि १०^४

(iv) वि. सं. ११७२ (तिथिविहीन लेख)^५

प्रतिष्ठास्थान—जैनमन्दिर, सेवाड़ी

सांडेराव स्थित जिनालय के गूढ मंडप में एक आचार्य और उनके शिष्य की प्रतिमा-स्थापित है। इस पर वि. सं. ११९७ का एक लेख^६ भी उत्कीर्ण जिससे ज्ञात होता है कि यह प्रतिमा सडेरगच्छीय १० जिनचन्द्र के गुरु देवनाग की है। देवनाग सडेरगच्छीय किस आचार्य के शिष्य थे? यह ज्ञात नहीं है।

जैसा कि हम पहले देख चुके हैं इस गच्छ में आचार्य यशोभद्रसूरि के सन्तानीय (शिष्य) के रूप में सर्वप्रथम शालिसूरि, उनके पश्चात् सुमतिसूरि उनके बाद शांतिसूरि और शांतिसूरि के बाद ईश्वरसूरि क्रमशः पट्टधर होते हैं, ऐसी परम्परा रही है, परन्तु इन परम्परागत नामों के

१. यशोभद्रसूरि के सम्बन्ध में विस्तृत विवरण के लिए द्रष्टव्य—वीरवंशावली (विविधगच्छीय पट्टावली संग्रह—[संपा० मुनि जिनविजय] में प्रकाशित); ऐतिहासिक रास संग्रह, भाग २; जैन परम्परानो इतिहास, भाग १, (गिण्टी महाराज) आदि।

२. विजयधर्मसूरि—सम्पा०—प्राचीन लेख संग्रह, लेखांक १

३. मुनिविद्यालविजय—सम्पा०—राधनपुर प्रतिमा लेख संग्रह, लेखांक ३

४. जैनसत्यप्रकाश वर्ष—२, पृ० ५४३, क्रमांक ४१

५. मुनिजिनविजय, संपा० प्राचीन जैन लेख संग्रह, भाग २, लेखांक २२३

६. मुनिविद्यालविजय—सांडेराव, पृ० १५

उल्लेख वाला सर्वप्रथम अभिलेखीय साक्ष्य वि. सं. ११८१ का है,^१ जो नाडोल के एक जैन मन्दिर में मूलनायक के परिकर के नीचे उत्कीर्ण है। इसमें यशोभद्रसूरि के संतानीय शालिभद्रसूरि (प्रथम) का प्रतिमा प्रतिष्ठापक के रूप में रूप में उल्लेख है। इसके बाद वि. सं. १२१० पंचतीर्थी के^२ लेख जो जैन मन्दिर, सम्मैदशिक्षर में आज प्रतिष्ठित है, प्रतिष्ठापक आचार्य का उल्लेख नहीं मिलता। वि. सं. १२१५ के एक लेख^३ में पुनः शालिभद्रसूरि का उल्लेख आता है। अतः वि. सं. १२१० के उक्त पंचतीर्थी प्रतिमा के प्रतिष्ठापक शालिसूरि (प्रथम) ही रहे होंगे ऐसा माना जा सकता है।

वि. सं. १२१८, १२२१, १२३३ और १२३६ के लेखों में यद्यपि प्रतिष्ठापक आचार्य का उल्लेख नहीं है, तथापि उनका विवरण इस प्रकार है—

वि. सं. १२१८ श्रावण सुदि १४ रविवार^४

ताम्रपत्र पर उत्कीर्ण लेख

यह ताम्रपत्र पहले जैन मन्दिर 'नाडोल' में था, परन्तु अब रायल एशियाटिक सोसायटी, लन्दन में सुरक्षित है।

वि. सं. १२२१ माघ वदि शुक्रवार^५

सभा मंडप में उत्कीर्ण लेख

प्रतिष्ठा स्थान—महावीर जिनालय, सडैराव

वि. सं. १२३३ ज्येष्ठ वदि ७ गुरुवार^६

भगवान शान्तिनाथ की प्रतिमा पर उत्कीर्ण लेख

प्रतिष्ठास्थान—जैन मन्दिर, अजारी

वि. सं. १२३६ ज्येष्ठ सुदि १३ शनिवार^७

वि. सं. १२३७, १२५१ एवं १२५२ के प्रतिमा लेखों में प्रतिष्ठापक आचार्य के रूप में यशोभद्रसूरि के सन्तानीय एवं शालिसूरि के पट्टधर सुमतिसूरि (प्रथम) का नाम आता है। इनका विवरण इस प्रकार है—

वि. सं. १२३७ फाल्गुनसुदि १२ मंगलवार^८

परिकर के नीचे का लेख

१. विजयधर्मसूरि, संग्राहक एवं सम्पादक—प्राचीन लेख संग्रह, लेखाङ्क ५
२. नाहर, पुरानचन्द, जैन लेख संग्रह, भाग २, लेखाङ्क १६८७;
३. जमीन, जे० पी०—संभातनुं जैन मूर्ति विधान, पृ० ३२, लेखाङ्क २;
४. नाहर, पूर्वोक्त, भाग १, लेखाङ्क ८३९
५. मुनिविद्यालविजय—साडैराव पृ० १६
मुनिजिनविजय—प्राचीन जैन लेख संग्रह, भाग २, लेखाङ्क ३४९
६. मुनि अयन्तविजय—अर्बुदाचल प्रदक्षिणा जैन लेख संदीह (आबू भाग ५) लेखाङ्क ४११
७. शाह, अम्बालाल पी०—“जैन तीर्थ सर्व सचह” पृ० २१३
८. विजयधर्मसूरि—पूर्वोक्त, लेखाङ्क २३

प्रतिष्ठापक आचार्य—सुमतिसूरि;

प्रतिष्ठास्थल—बडा जैन मन्दिर, नाडोल

वि. सं. १२५१ ज्येष्ठ सुदि ९ शुकवार^१

आदिनाथ की परिकर युक्त प्रतिमा पर उत्कीर्ण लेख

प्रतिष्ठा स्थान—जैन मन्दिर, बोया, मारवाड

वि. सं १२५२ माघ वदि ५ रविवार^२

शान्तिनाथ और कुन्धुनाथ की प्रतिमाओं पर उत्कीर्ण लेख

वर्तमान प्रतिष्ठा स्थान—सोमचिंतामणि पार्श्वनाथ जिनालय, खंभात

जैसलमेर ग्रन्थ भण्डार^३ में बोधकाचार्य के शिष्य सुमतिसूरि द्वारा वि. सं. १२२० में रचित दशवैकालिक टीका उपलब्ध है। बोधकाचार्य और उनके शिष्य सुमतिसूरि किस गच्छ के थे, यह ज्ञात नहीं होता है।

जैसा कि पहले देख चुके हैं, सन्डेरगच्छीय शालिसूरि (प्रथम) द्वारा प्रतिष्ठापित जिन प्रतिमाओं पर वि. सं ११८१ से वि. सं. १२१५ तक के लेख उत्कीर्ण हैं। इनके शिष्य सुमतिसूरि (प्रथम) द्वारा प्रतिष्ठापित प्रतिमाओं पर वि. सं. १२३६ से १२५२ तक के लेख उत्कीर्ण हैं। इस प्रकार स्पष्ट है कि वि. सं. १२१५ के पश्चात् ही सुमतिसूरि अपने गुरु के पट्ट पर आसीन हुए। ऐसी स्थिति में वि. सं १२२० में दशवैकालिकटीका के रचनाकार सुमतिसूरि को सडेरगच्छीय सुमतिसूरि से अभिन्न मानने में कोई बाधा नहीं प्रतीत होती है।

यशोभद्रसूरि के तृतीय मंतानीय एवं शान्तिसूरि (प्रथम) द्वारा प्रतिष्ठापित प्रतिमाओं पर वि. सं. १२४५ से वि. सं. १२९८ तक के लेख उत्कीर्ण हैं। नाडोल के चाहमान नरेश का मन्त्री और महामात्य वस्तुपाल का अनन्य मित्र यशोवीर इन्हीं शान्तिसूरि का शिष्य था। यशोवीर ने आवू स्थित विमलवसही में जो देवकुलिकायें निर्मित करायीं, उनमें प्रतिमा प्रतिष्ठापन का कार्य शान्तिसूरि ने ही सम्पन्न किया था। इसी कालावधि वि. सं. १२४५-१२९८ के मध्य वि. सं. १२६६ एवं वि. सं १२६९ में प्रतिष्ठापित कुछ प्रतिमायें जो मंडेरगच्छ से सम्बन्धित हैं, में प्रतिमा

१. विजयधर्मसूरि—पूर्वोक्त, लेखाङ्क २६

२. अमीन, जे० वी०—पूर्वोक्त, पृ० ३२-३३

३. Catalogue of Sanskrit & Prakrit Mss., Jesalmer Collection P-30-31

नोट:—पूना और खंभात के ग्रन्थ भण्डारों में भी दशवैकालिकटीका की प्रतियां विद्यमान हैं।

जिनरत्नकोश पृ० १७०

प्रष्टव्य—Discriptive Catalogue of the Govt Collection of Mss. Vol. XVIII,

Jaina Literature & Philosophy, Part III No-716;

Catalogue of Palm-Leaf Mss in the Shanti Nath Jain Bhandar,

Cambay, Part II, P-305; जिनरत्नकोश पृ० १७०;

प्रतिष्ठापक आचार्य का उल्लेख नहीं मिलता, तथापि ऐसा अनुमान किया जा सकता है कि उक्त प्रतिमायें भी शान्तिसूरि ने ही प्रतिष्ठापित की होंगी। शान्तिसूरि (प्रथम) द्वारा प्रतिष्ठापित प्रतिमालेखों का विवरण इस प्रकार है—

शान्तिसूरि (प्रथम) द्वारा प्रतिष्ठापित प्रतिमालेखों का विवरण

वि. सं. १२४५ (तिथि विहीन लेख)^१

मंत्री यशोबीर द्वारा नेमिनाथ की प्रतिमा को देवकुलिका में स्थापित करने का इस लेख में विवरण दिया गया है।

प्रतिष्ठा स्थान—देहरी संख्या ४५, विमलवसही (आबू)

वि. सं. १२६९ माघ ३ शनिवार^२

प्रतिष्ठा स्थान—जैन मन्दिर, अजारी

भगवान् चन्द्रप्रभ की प्रतिमा पर उत्कीर्ण लेख

वि. सं. १२७४ वैशाखसुदि ३^३

प्रतिष्ठा स्थान—जैन मन्दिर, डभोई

वि. सं. १२९१ (तिथि विहीन लेख)^४

मंत्री यशोवीर द्वारा पद्मप्रभ की प्रतिमा को देवकुलिका में स्थापित कराने का विवरण

प्रतिष्ठा स्थान—लूणवसही—आबू (देहरी संख्या ४१)

देहरी संख्या ४० पर भी वही लेख है, परन्तु इसमें मुमतिनाथ की प्रतिमा को देवकुलिका में स्थापित कराने का उल्लेख है।

वि. सं. १२९७ वैशाख सुदि ३^५

शान्तिसूरि के परिकर वाली प्रतिमा पर उत्कीर्ण लेख

प्रतिष्ठा स्थान—जैन मन्दिर—अजारी

वि. सं. १२९८ तिथि विहीन लेख

मल्लिनाथ जिनालय, खंभात में मन्त्री यशोवीर के पुत्र देवघर, उसकी पत्नी देवश्री और उनके पुत्रों द्वारा नन्दीश्वरद्वीप की स्थापना का उल्लेख है। वर्तमान में यह चिन्तामणिपार्ष्वनाथ जिनालय के गर्भगृह के बगल में दीवाल में स्थापित है।^६

१. मुनि जिनविजय—पूर्वोक्त, भाग २, लेखाङ्क २१३
- मुनि कल्याणविजय—प्रबन्ध पारिजात पृ० ३६२, लेखाङ्क १२१
२. मुनि जयन्तविजय—आबू, भाग २, लेखाङ्क ४००
३. मुनि बुद्धिसागर—जैन धातु प्रतिमा लेख संग्रह, भाग १, लेखाङ्क ५६
४. मुनि कल्याणविजय—पूर्वोक्त, लेखाङ्क ४०-४१ (लूणवसही के लेख)
५. मुनि जयन्तविजय, आबू भाग ५ लेखाङ्क ४२३
६. अमीन, जे० पी०—पूर्वोक्त, पृ० १४ एवं १३

दो प्रतिमा लेख, जिनमें प्रतिष्ठापक आचार्य का उल्लेख नहीं है—

वि. सं. १२६६ कार्तिक वदि २ बुधवार^१

स्तम्भ पर उत्कीर्ण लेख

प्रतिष्ठा स्थान—बीर जिनालय, साडेराव

वि. सं. १२६९ फागुण सुदि ४ गुरुवार^२

स्तम्भ पर उत्कीर्ण लेख

प्रतिष्ठा स्थान—जैन मन्दिर, सांडेराव

शान्तिसूरि (प्रथम) के पट्टधर ईश्वरसूरि (द्वितीय) हुए। इनके द्वारा प्रतिष्ठित वि. सं. १३०७ एवं १३१७ के दो लेख मिले हैं जो इस प्रकार हैं—

वि. सं. १३०७ वैशाख सुदि ५ गुरुवार^३

शान्तिनाथ की प्रतिमा पर उत्कीर्ण लेख

प्रतिष्ठा स्थान—चिन्तामणि पादर्वनाथ जिनालय, खंभात

वि. सं. १३१७ ज्येष्ठ वदि ११ बुधवार^४

संभवनाथ की प्रतिमा को देवकुलिका सहित प्रतिष्ठित कराने का उल्लेख,

प्रतिष्ठा स्थान—बावनजिनालय की देहरो, उदयपुर

मंडेरगच्छीय गुर्वावली का सामान्य रूप से यही क्रम प्राप्त होता है। परन्तु शान्तिसूरि और शालिसूरि द्वारा प्रतिष्ठित कुछ जिनप्रतिमाये जो वर्तमान में स्तम्भतीर्थ स्थित मल्लिनाथ जिनालय में सुरक्षित हैं, उनपर उत्कीर्ण लेखों से विचित्र तथ्य प्राप्त होते हैं।

जैसा कि हम ऊपर देख चुके हैं, शालिसूरि का उल्लेख करने वाला सर्वप्रथम अभिलेख वि. सं. ११८१ और अन्तिम अभिलेख वि. सं. १२१५ का है। इसके बाद सुमत्तिसूरि द्वारा प्रतिष्ठित वि. सं. १२३७ से वि. सं. १२५२ तक के लेख विद्यमान हैं। इसके आगे शान्तिसूरि द्वारा प्रतिष्ठित प्रतिमाओं के लेख भी वि. सं. १२४५ से वि. सं. १२९८ तक के हैं। यह स्वाभाविक क्रम है, परन्तु वि. सं. १२१५ में शान्तिसूरि^५ (प्रथम) शालिसूरि के साथ एवं वि. सं. १२५२ में शालिसूरि^६ सुमत्तिसूरि (प्रथम) के साथ प्रतिष्ठाकार्य सम्पन्न करा रहे हैं, यह विचारणीय है।

ईश्वरसूरि (द्वितीय) के पट्टधर शालिभद्रसूरि (द्वितीय) हुए। इनके द्वारा प्रतिष्ठापित ३ प्रतिमालेख आज उपलब्ध हैं। उनका विवरण इस प्रकार है—

१. मुनि विशालविजय, साडेराव, पृ० १८-१९
२. वही, पृ० २१
३. अमीन—पूर्वोक्त पृ० १२ और ३३
४. नाहर, पूर्वोक्त भाग २ लेखांक १९५१
५. अमीन, जे० पी०, पूर्वोक्त लेखांक ३
६. वही, लेखांक ५

बि. सं. १३३१ वैशाख सुदि ९ सोमवार^१

कल्पविद्यया की प्रतिमा पर उत्कीर्ण लेख

प्रतिष्ठा स्थान—जैनमन्दिर, बदायाना

बि. सं. १३३७ चैत्र सुदि ११ शुक्रवार^२

शान्तिनाथ प्रतिमा का लेख

प्रतिष्ठा स्थान—चिन्तामणि जिनालय बीकानेर

बि. सं. ११४५ श्रावण वदि १३^३

शान्तिनाथ प्रतिमा का लेख

प्रतिष्ठा स्थान—चिन्तामणिपाश्चिमाथ जिनालय, खंभात

शालिसूरि [द्वितीय] के पट्टधर सुमत्तिसूरि [द्वितीय] हुए इनके द्वारा प्रतिष्ठापित जो जिन (तीर्थंकर) प्रतिमायें प्राप्त हुई हैं, उन पर वि. सं. १३३८ से वि. सं. १३८९ तक के लेख उत्कीर्ण हैं। इनका विवरण इस प्रकार है—

१. वि. सं. १३३८ फाल्गुन सुदि १० गुरुवार^४
तीर्थंकर प्रतिमा पर उत्कीर्ण लेख
प्राप्ति स्थान—जैन मन्दिर, रत्नपुर, मारवाड़
२. वि सं १३४२ ज्येष्ठ सुदि ९ गुरुवार^५
पद्मप्रभ की प्रतिमा पर उत्कीर्ण लेख
प्राप्ति स्थान—ऋषभनाथ जिनालय, हाथीपोल, उदयपुर
३. वि. सं. १३५० ज्येष्ठ वदि ५
अजितनाथ की प्रतिमा पर उत्कीर्ण लेख^६
प्राप्ति स्थान—जैन मन्दिर, ईडर
४. वि. सं. १३५७ ज्येष्ठ वदि ५
पाश्चिमाथ की प्रतिमा पर उत्कीर्ण लेख^७
प्राप्ति स्थान—चिन्तामणि जिनालय, बीकानेर
५. वि सं १३७१ वैशाख सुदि ९ सोमवार
पाश्चिमाथ प्रतिमा पर उत्कीर्ण लेख^८
प्राप्ति स्थान—चिन्तामणि जिनालय, बीकानेर

-
१. मुनि जिनविजय, पूर्वोक्त, भाग २, लेखांक ५५४
 २. नाहटा, अग्ररचन्द—बीकानेर जैन लेख संग्रह, लेखांक १८८
 ३. अमीन, पूर्वोक्त—पृ० १२ एवं ३३
 ४. नाहर, प्ररनचन्द, पूर्वोक्त, भाग २, लेखांक १७०८
 ५. वही, भाग २, लेखांक १८९२
 ६. वही, भाग १, लेखांक ५१९
 ७. बुद्धिसागरसूरि—पूर्वोक्त, भाग १, लेखांक १४०९
 ८. नाहटा, अग्ररचन्द—पूर्वोक्त, लेखांक २५०

६. वि. सं. १३७९ ज्येष्ठ वदि ७^१
प्राप्ति स्थान—इवेताम्बर जैन मन्दिर, रामघाट, वाराणसी
७. वि. सं. १३८८ वैशाख सुदि^२ ५
भगवान् पार्श्वनाथ की पाषाण प्रतिमा पर उत्कीर्ण लेख
प्राप्ति स्थान—चिन्तामणि जिनालय, बीकानेर
८. वि. सं. १३८९ ज्येष्ठ सुदि^३ ८
भगवान् पार्श्वनाथ की प्रतिमा पर उत्कीर्ण लेख
प्राप्ति स्थान—चिन्तामणि जिनालय, बीकानेर

इस प्रकार स्पष्ट है कि सुमतिसूरि (द्वितीय) दीर्घजीवी एवं प्रतिभाशीली जैन आचार्य थे । सडेरगच्छ से सम्बन्धित वि सं १३७१^४ एवं १३९२^५ के प्रतिमा लेखों में प्रतिष्ठापक आचार्य का नाम श्रीसूरि दिया गया है । श्रीसूरि कौन थे ? क्या ये सुमतिसूरि (द्वितीय) से भिन्न कोई अन्य आचार्य हैं या स्थानाभाव से सूत्रधार ने सुमतिसूरि न लिखकर श्रीसूरि नाम उत्कीर्ण कर दिया ? यह विचारणीय है ।

सुमतिसूरि (द्वितीय) के पश्चात् उनके पट्टधर शान्तिसूरि (द्वितीय) सडेरगच्छ के नायक बने । इनके द्वारा प्रतिष्ठापित कोई भी प्रतिमा आज उपलब्ध नहीं है । जैसा कि हम पीछे देख चुके हैं, इनके गुरु सुमतिसूरि (द्वितीय) की अन्तिम ज्ञात तिथि वि. सं १३८९ है, अतः ये उक्त तिथि के पश्चात् ही अपने गुरु के पट्टधर हुए होंगे । इसी प्रकार इनके शिष्य ईश्वरसूरि (तृतीय) द्वारा प्रतिष्ठापित सर्वप्रथम अभिलेख वि. सं. १४७७ का है, अतः इनका गच्छ नायकत्व का काल वि. सं. १३८९ से वि सं. १४१७ के मध्य मान सकते हैं । इनके पट्टधर ईश्वरसूरि (तृतीय) द्वारा प्रतिष्ठापित दो प्रतिमाओं का लेख आज उपलब्ध है, जिनका विवरण इस प्रकार—

- वि. सं. १४१७ ज्येष्ठ सुदि ९ शुक्रवार^६
वासुपूज्य की प्रतिमा पर उत्कीर्ण लेख
प्राप्ति-स्थान—चिन्तामणि जिनालय, बीकानेर
- वि. सं. १४२५ माघ वदि ७ सोमवार^७
आदिनाथ पंचतीर्थी का लेख
प्राप्ति स्थान—शांतिनाथ जिनालय, नमक मंडी, आगरा

-
१. नाहर, पूर्वोक्त, भाग १, लेखाङ्क ४१५
 २. नाहटा, पूर्वोक्त, लेखाङ्क ३२२
 ३. वही, लेखाङ्क ३३३
 ४. मुनि बुद्धिसागर, पूर्वोक्त, भाग २, लेखाङ्क १०९९
 ५. नाहटा, पूर्वोक्त, लेखाङ्क १३३१
 ६. वही, लेखाङ्क ४१७
 ७. नाहर, पूर्वोक्त, भाग २, लेखाङ्क १४८८

ईश्वरसूरि (तृतीय) के पट्टघर ऋत्विक्सूरि (तृतीय) हुए। इनके द्वारा प्रतिष्ठापित २ प्रतिमा लेख आज उपलब्ध हैं, जिनका विवरण इस प्रकार है—

वि. सं. १४२२ माघ वदि १२ मंगलवार^१

वासुपुण्य पंचतीर्थी का लेख,

प्राप्ति स्थान—विमलनाथ जिनालय, कोचरों का चौक, बीकानेर

वि. सं. १४४६ आषाढ़ वदि^२ १

पादर्वनाथ की धातु प्रतिमा का लेख

प्राप्ति स्थान—ऋषभनाथ जिनालय की भाण्डागारस्थ प्रतिमा, नाहटों की गवाड़, बीकानेर

ऋत्विक्सूरि (तृतीय) के पट्टघर सुमत्तिसूरि (तृतीय) हुए। इनके द्वारा प्रतिष्ठापित वि. सं. १४४२ से वि. सं. १४६९ तक के जो प्रतिमा लेख आज उपलब्ध हैं, उनका विवरण इस प्रकार है—

वि. सं. १४४२ वैशाख सुदि ३ सोमवार^३

प्राप्ति स्थान—अनुपूर्ति लेख, आवू

वि. सं. १४४३^४

प्राप्ति स्थान—जैन मन्दिर, राजनगर

वि. सं. १४५९^५

प्राप्ति स्थान—अजितनाथ देरासर, शेख नो पाडो, अहमदाबाद

वि. सं. १४६१ वैशाख सुदि^६

शान्तिनाथ की प्रतिमा पर उत्कीर्ण लेख

प्राप्ति स्थान—चन्द्रप्रभ जिनालय, जैसलमेर

वि. सं. १४६२ वैशाख सुदि ५ शुक्रवार^७

आदिनाथ की प्रतिमा पर उत्कीर्ण लेख

प्राप्ति स्थान—चिन्तामणि जिनालय, बीकानेर

१. नाहटा, पूर्वोक्त, लेखांक १५७४

२. वही, लेखांक १४७९

३. मुनि जयन्तविजय, आवू, भाग २, लेखांक ६००

४. जैनसत्यप्रकाश, वर्ष ९, पृ० ३८२, लेखांक २०

५. मुनि बुद्धिसागर—पूर्वोक्त, भाग १, लेखांक १०४१

६. नाहर, पूर्वोक्त, भाग ३, लेखांक २२८४

७. नाहटा, पूर्वोक्त, लेखांक ६०४

वि. सं. १४६५ तिथिविहीन मूर्तिलेख^१
प्राप्तिस्थान—चिन्तामणि जिनालय, बीकानेर

वि. सं. १४६९ माघ सुदि ६ रविवार^२
वासुपुज्य की प्रतिमा पर उत्कीर्ण लेख
प्राप्तिस्थान—धर्मनाथ जिनालय, मेड़ता

सुमतिस्मृति [तृतीय] के पट्टघर शालिस्मृति [तृतीय] हुए। सन्देरगच्छ के वि. सं. १४७२ से १५१३ तक के प्रतिमा अभिलेखों में प्रतिष्ठापक आचार्य के रूप में इनका उल्लेख मिलता है; जिसका विवरण इस प्रकार है—

वि. सं. १४७२ फाल्गुन सुदि ९ शुक्रवार^३
भगवान् पद्मप्रभ की प्रतिमा पर उत्कीर्ण लेख
प्राप्तिस्थान—नवधेर का मंदिर, चेलपुरी, दिल्ली

वि. सं. १४७५ ज्येष्ठ सुदि ९ शुक्रवार^४
भगवान् शान्तिनाथ की प्रतिमा पर उत्कीर्ण लेख
प्राप्तिस्थान—चिन्तामणि जिनालय, बीकानेर

वि. सं. १४७६ मार्गसिर सुदि ३^५
भगवान् शान्तिनाथ की प्रतिमा पर उत्कीर्ण लेख
प्राप्तिस्थान—चिन्तामणि जिनालय, बीकानेर

वि. सं. १४८३ फागुण वदि ११^६
पद्मप्रभ की प्रतिमा पर उत्कीर्ण लेख
प्राप्तिस्थान—जैन मंदिर, शैलपुरी-दिल्ली एवं बीरजिनालय बीकानेर

वि. सं. १४८३ फागुण वदि ११ को इनके द्वारा प्रतिष्ठापितकुल ४ जिन प्रतिमायें वर्तमान में उपलब्ध हुई हैं। इनमें से श्रेयांसनाथ और पद्मप्रभ की प्रतिमायें आज चिन्तामणि जिनालय बीकानेर में संरक्षित हैं।*

१. नाहटा, पूर्वोक्त, क्रमांक ६२५
२. नाहर, पूर्वोक्त, भाग १, लेखांक ७५८
३. बही, लेखांक ६६४
४. नाहटा, पूर्वोक्त, लेखांक ५७७
५. बही, लेखांक ६८२
६. नाहर, पूर्वोक्त, लेखांक ४६८
नाहटा, पूर्वोक्त, लेखांक १३३६
७. नाहटा, पूर्वोक्त, लेखांक ७२५ और ७२६

- बि. सं. १४८६ माघ सुदि ११ शनिवार^१
मुनिमुव्रत स्वामी की प्रतिमा पर उत्कीर्ण लेख
प्राप्तिस्थान—सम्भवनाथ जिनालय, बजमेर
- बि. सं. १४९२ माघ वदि ५ गुरुवार^२
वासुपूज्य प्रतिमा का लेख
प्राप्तिस्थान—चन्द्रप्रभ जिनालय, जैसलमेर
- बि. सं. १४९२ वैशाख सुदि ५^३
प्राप्तिस्थान—ग्राम का जिनालय, चाँदवाड़, नासिक
- बि. सं. १४९३ वैशाख सुदि ५^४
शान्तिनाथ की प्रतिमा पर उत्कीर्ण लेख
प्राप्तिस्थान—पार्श्वनाथ जिनालय, करेड़ा
- बि. सं. १४९३ तिथि विहीन^५
प्राप्तिस्थान—जैनमंदिर, राणकपुर
- बि. सं. १४९४ माघ सुदि ११ गुरुवार^६
श्रेयांसनाथ की प्रतिमा पर उत्कीर्ण लेख
प्राप्तिस्थान—सुपार्श्वनाथ का पंचायती बड़ा मंदिर, जयपुर
- बि. सं. १४९४ माघ सुदि ११ गुरुवार^७
संभवनाथ पंचतीर्थी का उत्कीर्ण लेख
प्राप्तिस्थान—महावीर जिनालय, वैदों का चौक, बोकानेर
- बि. सं. १४९९ फागुण वदि २^८
शान्तिनाथ की प्रतिमा पर उत्कीर्ण लेख
प्राप्तिस्थान—चिन्तामणि जिनालय, बोकानेर
- बि. सं. १५०१ माघ सुदि १० सोमवार^९
नमिनाथ की प्रतिमा पर उत्कीर्ण लेख
प्राप्तिस्थान—सुपार्श्वनाथ का पंचायती बड़ा मंदिर, जयपुर

-
१. नाहर, पूर्वोक्त, भाग १, लेखांक ५४९
 २. वही, भाग ३, लेखांक २३०८
 ३. मुनि कान्तिसागर—जैन धातु प्रतिमा लेख, लेखांक ८१
 ४. नाहर, पूर्वोक्त, भाग २, लेखांक १९३३
 ५. जैनसत्यप्रकाश, वर्ष १८, पृ० ८९-९३
 ६. नाहर, पूर्वोक्त, भाग २, लेखांक ११४२
 ७. नाहटा, पूर्वोक्त, लेखांक १३३९
 ८. नाहर, पूर्वोक्त, भाग २, लेखांक १८५९ तथा नाहटा, पूर्वोक्त, लेखांक ८१३
 ९. नाहर, पूर्वोक्त, भाग २, लेखांक ११४२

- बि. सं. १५०१ ज्येष्ठ सुदि १०^१
धातु प्रतिमा पर उत्कीर्ण लेख
प्राप्तिस्थान—जैन मंदिर, लीच
- बि. सं. १५०३ ज्येष्ठ सुदि ११ शुक्रवार^२
नमिनाथ प्रतिमा पर उत्कीर्ण लेख
प्राप्तिस्थान—अनुपूर्ति लेख-आबू
- बि. सं. १५०३ तिथि विहीन^३
प्राप्तिस्थान—चिन्तामणि पार्श्वनाथ जिनालय, खंभात
- बि. सं. १५०५ वैशाख सुदि ६ सोमवार^४
भगवान् शान्तिनाथ की धातु प्रतिमा पर उत्कीर्ण लेख
प्राप्तिस्थान—शीतलनाथ जिनालय, उदयपुर
- बि. सं० १५०५ माघ सुदि १५^५
प्राप्तिस्थान—जैन मंदिर मालपुरा
- बि. सं. १५०६.....११ रविवार^६
प्राप्तिस्थान—गौड़ी पार्श्वनाथ जिनालय, पायधुनी, बम्बई
- बि. सं. १५०६ माघ वदि ५^७
सुविधनाथ की धातु प्रतिमा पर उत्कीर्ण लेख
प्राप्तिस्थान—सेठ के बाग मे स्थित जिनालय, उदयपुर
- बि. सं. १५०६ फाल्गुन सुदि ९ शुक्रवार^८
भगवान् कुन्धुनाथ की प्रतिमा पर उत्कीर्ण लेख
प्राप्तिस्थान—चिन्तामणि जिनालय, बीकानेर
- बि. सं. १५०६ फाल्गुन सुदि ९^९
भगवान् संभवनाथ की धातु प्रतिमा पर उत्कीर्ण लेख
प्राप्तिस्थान—भाण्डागारस्थ जिन प्रतिमा, महावीर जिनालय, वैदों का चौक, बीकानेर

-
१. विजयधर्मसूरि—प्राचीन लेख संग्रह, लेखाङ्क १८९
 २. मुनि जयन्तविजय, आबू, भाग २, लेखाङ्क ६३५
 ३. मुनि बुद्धिसागर—जैन धातु प्रतिमा लेख संग्रह, भाग २, लेखाङ्क ५५०
 ४. विजयधर्मसूरि, पूर्वोक्त, लेखाङ्क २२१ एवं नाहर, पूर्वोक्त, लेखाङ्क १०८१
 ५. जैनसत्यप्रकाश, वर्ष ११, पृ० ३७५-८३
 ६. मुनि कान्तिसागर, पूर्वोक्त, लेखाङ्क १०३
 ७. विजयधर्मसूरि, पूर्वोक्त लेखाङ्क २२०
 ८. गाहटा, पूर्वोक्त लेखाङ्क ९०७
 ९. बही, लेखाङ्क १३१८

- बि. सं. १५०६ (तिथि विहीन लेख)^१
 प्राप्तिस्थान—गौड़ी पार्श्वनाथ देरासर, मुम्बई
- बि. सं. १५०६ (तिथि विहीन लेख)^२
 प्राप्तिस्थान—मुनिसुब्रतजिनालय, भरुच
- बि. सं. १५०६, ११ रविवार^३
 प्राप्तिस्थान—गौड़ी पार्श्वनाथ जिनालय, पापघुनी, मुम्बई
- बि सं १५०७ ज्येष्ठ सुदि ९ रविवार^४
 भगवान् शातिनाथ की धातु प्रतिमा पर उत्कीर्ण लेख
 प्राप्तिस्थान—शीतल नाथ जिनालय, रिणी-तारानगर
- बि. सं. १५०७ माघ सुदि ५^५
 शान्तिनाथ की प्रतिमा पर उत्कीर्ण लेख
 प्राप्तिस्थान—चिन्तामणि जी का मंदिर, बीकानेर
- बि सं. १५०८ वैशाख वदि ४ शनिवार^६
 नमिनाथ की प्रतिमा पर उत्कीर्ण लेख
 प्राप्तिस्थान—चिन्तामणि जी का मंदिर, बीकानेर
- बि. सं. १५०८ वैशाख वदि ४ शनिवार^७
 शीतलनाथ की प्रतिमा पर उत्कीर्ण लेख
 प्राप्तिस्थान—चन्द्रप्रभ जिनालय; चूड़ी वाली गली, लखनऊ
- बि. सं. १५०८ वैशाख सुदि ३^८
 सुपार्श्वनाथ की धातु प्रतिमा पर उत्कीर्ण लेख
 प्राप्तिस्थान—चौमुख जी देरासर, अहमदाबाद
- बि. सं. १५०८ (तिथि विहीन लेख)^९
 प्रतिमा पर उत्कीर्ण लेख
 प्राप्तिस्थान—शांतिनाथ जिनालय, खंभात

-
१. जैनसत्यप्रकाश, वर्ष ९, पृ० ५९४-६००
 २. मुनि बुद्धिसागर—पूर्वोक्त, भाग २, लेखांक ३५३
 ३. मुनि कान्तिसागर—पूर्वोक्त, लेखांक १०३
 ४. नाहटा, पूर्वोक्त, लेखांक २४५०
 ५. बही, लेखांक ९१८
 ६. बही, लेखांक ९२४
 ७. नाहर, पूर्वोक्त, भाग २, लेखांक १५४८
 ८. मुनि बुद्धिसागर, पूर्वोक्त, भाग २, लेखांक १४३
 ९. बही, भाग २, लेखांक ७५१
- २७

बि. सं. १५०९ माघ सुदि १०^१

वासुपूज्य की धातु प्रतिमा पर उत्कीर्ण लेख
प्राप्तिस्थान—भाण्डागारस्थ धातु प्रतिमा, वीर जिनालय, वैदों का चौक बोकानेर

बि. सं. १५१० फागुण वदि ८^२

सुमतिनाथ की धातु पंचतीर्थी पर उत्कीर्ण लेख
प्राप्तिस्थान—शामला पार्श्वनाथ जिनालय, राघनपुर

बि. सं. १५१० ज्येष्ठ सुदि १३ शुक्रवार^३

प्राप्तिस्थान—जैन मंदिर, राणकपुर

बि. सं. १५११ मार्गमुदि २ गुरुवार^४

शीतलनाथ प्रतिमा पर उत्कीर्ण लेख
प्राप्तिस्थान—सुपार्श्वनाथ जिनालय, जैसलमेर

बि. सं. १५१३ माघ वदि ९ गुरुवार^५

संभवनाथ की प्रतिमा पर उत्कीर्ण लेख
प्राप्तिस्थान—चिन्तामणि जी का जिनालय बोकानेर

जैसा कि हम पहले देख चुके हैं परिसिष्टपर्व की बि. सं. १४७९ की प्रतिनिधि की दाता प्रशस्त में भी शांतिसूरि (तृतीय) का उल्लेख है ।

शांतिसूरि (तृतीय) के पट्टधर ईश्वरमूरि (अतुर्थ) हुए, जिनके द्वारा बि सं १५१३ से बि. सं. १५१९ तक की प्रतिष्ठापित प्रतिमायें उपलब्ध हैं । इनका विवरण इस प्रकार है—

बि. सं. १५१३ ज्येष्ठ वदि ११^६

कुन्धुनाथ पंचतीर्थी पर उत्कीर्ण लेख
प्राप्तिस्थान—चन्द्रप्रभ जिनालय, रागपुर (बगाल)

बि. सं. १५१५ माह (माघ) वदि ९ शुक्रवार^७

नेमिनाथ की प्रतिमा पर उत्कीर्ण लेख
प्राप्तिस्थान—आदिनाथ जिनालय, दिलवाडा (आबू)

बि. सं. १५१७ (तिथि विहीन लेख)^८

प्राप्तिस्थान—मुनिमुद्रत जिनालय, खंभात

१. नाहटा, पूर्वोक्त, लेखाङ्क १३६१
२. मुनि विशालविजय, सम्पा० राघनपुरप्रतिमालेखसंग्रह, लेखाङ्क १६४
३. जैनसत्यप्रकाश—वर्ष १८, पृ० ८९-९३
४. नाहर, पूर्वोक्त, भाग ३, लेखाङ्क २१८४
५. नाहटा, पूर्वोक्त लेखाङ्क ९७६
६. नाहर पुरनचन्द, पूर्वोक्त, भाग २, लेखाङ्क १०२५
७. वही, भाग २, लेखाङ्क १९९१
८. मुनि बुद्धिसागर—पूर्वोक्त, भाग २, लेखाङ्क ८५०

बि. सं. १५१९ (तिथि विहीन लेख)^१

प्राप्तिस्थान—चिन्तामणि पार्वनाथ जिनालय, खंभात

ईश्वरसूरि (अतुर्थ) के पट्टधर ऋालिसूरि (अतुर्थ) हुए, जिनके द्वारा बि. सं. १५१९ से बि. सं. १५४५ तक प्रतिष्ठापित जिनप्रतिमाओं के लेखों का विवरण इस प्रकार है—

बि. सं. १५१६ (तिथि विहीन प्रतिमा लेख)^२

सोमधर स्वामी का प्रतिमा पर उत्कीर्ण लेख
प्राप्ति स्थान—जैन मन्दिर, खारवाड़ा, खंभात

बि. सं. १५१९ ज्येष्ठ सुदि १३ सोमवार^३

प्रतिष्ठा स्थान—जैनमन्दिर, पायघुनी, मुम्बई

बि. सं. १५१९ (तिथि विहीन प्रतिमा लेख)^४

प्रतिष्ठा स्थान—जैनमन्दिर, गुलाबवाड़ी, मुम्बई

बि. सं. १५२० ज्येष्ठ सुदि ९ शुक्रवार^५

शीतलनाथ की प्रतिमा पर उत्कीर्ण लेख
प्रतिमा स्थान—तपागच्छ उपाश्रय, दिलवाड़ा

बि. सं. १५२१ माह (माघ) सुदि ७ शुक्रवार^६

धर्मनाथ की घातु प्रतिमा पर उत्कीर्ण लेख
प्रतिष्ठा स्थान—गौडी जी का मन्दिर, उदयपुर

बि. सं. १५२१ (तिथि विहीन प्रतिमा लेख)^७

प्रतिष्ठा स्थान—दादापार्वनाथ जिनालय, नरसिंह ग्रीनी पोल, बडोदरा

बि. सं. १५२६ ज्येष्ठ सुदि १३^८

आदिनाथ प्रतिमा पर उत्कीर्ण लेख
प्रतिष्ठा स्थान—चिन्तामणि जिनालय, बीकानेर

बि. सं. १५२८ (तिथि विहीन लेख)^९

प्राप्तिस्थान—भग्न जैनमंदिर (राजनगर)

१. मुनि बुद्धिसागर, पूर्वोक्त, भाग २, लेखांक ५४०

२. वही, भाग २, लेखांक १०६२

३. मुनि कान्तिसागर—पूर्वोक्त, लेखांक १६९

४. जैनसत्यप्रकाश—वर्ष ५, पृ० १६०-६५

५. नाहर, पूर्वोक्त, भाग २, क्रमांक २००२

६. विजयधर्मसूरि, सया० प्राचीन लेख संग्रह, लेखांक ३५४

७. बुद्धिसागर—पूर्वोक्त, भाग २, लेखांक १३४

८. नाहटा—पूर्वोक्त, लेखांक १०४६

९. जैनसत्यप्रकाश, वर्ष ९, पृ० ३७९, लेखांक ३३

वि. सं. १५३२ चैत्र सुदि ३ गुरुवार^१
प्रासिस्थान—नवलखा पार्श्वनाथ जिनालय, पाली

वि. सं. १५३२ वैशाख वदि सोमवार^२
धर्मनाथ की प्रतिमा का लेख
प्रतिष्ठा स्थान—चिन्तामणि जिनालय, बीकानेर

वि. सं. १५३५ माह (माघ) सुदि ३^३
सुपार्श्वनाथ प्रतिमा का लेख
प्रतिष्ठा स्थान—चिन्तामणि जिनालय, बीकानेर

वि. सं. १५३६ माह (माघ) सुदि ९^४
आदिनाथ की धातु प्रतिमा का लेख
प्रतिष्ठा स्थान—शुभभदेव जिनालय के अन्तर्गत पार्श्वनाथ का मंदिर, नाहटों की गवाड़,
बीकानेर

वि. सं. १५३६ मार्गसिर सुदि १० बुधवार^५
शीतलनाथ की प्रतिमा पर उत्कीर्ण लेख
प्रतिष्ठा स्थान—शीतलनाथ जिनालय, उदयपुर

वि. सं. १५३६ ज्येष्ठ सुदि ५ रविवार^६
नमिनाथ की प्रतिमा पर उत्कीर्ण लेख
प्रतिष्ठा स्थान—भगवान् आदिनाथ का नूतन जिनालय, जयपुर

वि. सं. १५४५ ज्येष्ठ सुदि १२ गुरुवार^७
आदिनाथ की धातु प्रतिमा पर उत्कीर्ण लेख
प्रतिष्ठा स्थान—गौड़ीजी का मंदिर, उदयपुर

शालिसूरि (चतुर्थ) के पट्टधर सुमतिसूरि (चतुर्थ) हुए, जिनके द्वारा वि. सं. १५४५ से १५५९ तक प्रतिष्ठापित जिन प्रतिमाये, इनके शिष्य एवं पट्टधर शांतिसूरि (चतुर्थ) द्वारा वि. सं. १५५२ से वि. सं. १५७२ तक की जिन प्रतिमायें और शांतिसूरि (चतुर्थ) के शिष्य ईश्वरसूरि (पंचम) द्वारा प्रतिष्ठापित वि. सं. १५६० से १५९७ तक की जिन प्रतिमायें उपलब्ध हैं, अर्थात् विक्रम सम्बत् की सोलहवीं शती के छठे दशक में सुमतिसूरि (चतुर्थ), शांतिसूरि (चतुर्थ) और ईश्वरसूरि (पंचम) ये तीनों आचार्य विद्यमान थे। इससे प्रतीत होता है कि ये तीनों आचार्य शालिसूरि (चतुर्थ) के शिष्य

१. मुनि जिनविजय, पूर्वोक्त, भाग २, लेखांक ३८८
२. नाहटा, पूर्वोक्त, लेखांक १०७६
३. बही, लेखांक १०९३
४. बही, लेखांक १५१६
५. नाहर, पूर्वोक्त, भाग २, लेखांक १०९९
६. नाहर, पूर्वोक्त, भाग २, लेखांक १२१०
७. विजयधर्मसूरि, पूर्वोक्त, लेखांक ४९३

और परस्पर गुरुभ्राता थे। ज्येष्ठताक्रम से इनका पट्टधर नाम निर्धारित हुआ था। शालिसूरि के पञ्चाद्वे क्रम से गच्छनायक के पद पर प्रतिष्ठित हुए। इनके द्वारा प्रतिष्ठापित तीर्थकर प्रतिमाओं पर उत्कीर्ण अभिलेखों का विवरण इस प्रकार है—

मुनिमुद्रि (वसुध) द्वारा प्रतिष्ठापित प्रतिमाओं पर उत्कीर्ण लेखों का विवरण—

बि. सं. १५४७ माघ सुदि १२ रविवार^१
वासुपूज्य स्वामी की प्रतिमा पर उत्कीर्ण लेख
प्रतिष्ठा स्थान—शत्रुञ्जय

बि. सं. १५४९ ज्येष्ठ सुदि ५ सोमवार^२
वासुपूज्य स्वामी की प्रतिमा पर उत्कीर्ण लेख
प्रतिष्ठा स्थान—पंचायती मंदिर, लस्कर-नवालयर

बि. सं. १५५९ वैशाख वदि १ शनिवार^३
पार्श्वनाथ प्रतिमा पर उत्कीर्ण लेख
प्रतिष्ठा स्थान—अजितनाथ देरासर, शंख नो पाड़ो, अहमदाबाद

शालिसूरि (वसुध) द्वारा प्रतिष्ठापित उपलब्ध प्रतिमाओं का विवरण—

बि. सं. १५५२ (तिथि विहीन प्रतिमा लेख)^४
चन्द्रप्रभ स्वामी की चौबीसी पर उत्कीर्ण लेख
प्रतिष्ठा स्थान—विमलनाथ जिनालय, चौकसीनी पोल, खंभात

बि. सं. १५५५ ज्येष्ठ वदि १ शुक्रवार^५
प्रतिष्ठा स्थान—नवखंडा पार्श्वनाथजिलानय, पाली

बि. सं. १५६३ माह (माघ) सुदि १५ गुरुवार^६
मुनिमुद्रत स्वामी की प्रतिमा का लेख
प्रतिष्ठा स्थान—सुपार्श्वनाथ जिनालय, जयपुर

बि. सं. १५७२ वैशाख सुदि पंचमो सोमवार^७
शान्तिनाथ प्रतिमा पर उत्कीर्ण लेख
प्रतिष्ठा स्थान—आदिनाथ जिनालय, दिलवाड़ा, आबू

-
१. मुनि कंठनसागर—शत्रुञ्जयगिरिपाषाणरथन, लेखांक ४४९
 २. नाहर, पूर्वोक्त, भाग २, लेखांक १३८३
 ३. मुनि बुद्धिसागर, पूर्वोक्त, भाग १, लेखांक १०४१
 ४. वही, भाग २, लेखांक ७९२
 ५. मुनि जिनविषय—पूर्वोक्त, भाग २, लेखांक ३८५
 ६. नाहर, पूर्वोक्त, भाग २, लेखांक ११९०
 ७. वही, भाग २, लेखांक १९९२

वि. सं. १५७२ वैशाख सुदि पंचमी सोमवार^१

धातु प्रतिमा पर उत्कीर्ण लेख

प्रतिष्ठा स्थान—जैन मंदिर-नागा

वि. सं. १५५० मे रचित सागरवसरास^२ के रचयिता यही शान्तिसूरि (चतुर्थ) माने जा सकते हैं ।

ईश्वरसूरि (पंचम) द्वारा प्रतिष्ठापित उपलब्ध प्रतिमाओं का विवरण—

वि. सं. १५६० ज्येष्ठ वदि ८ बुधवार^३

विमलनाथ की प्रतिमा पर उत्कीर्ण लेख

प्रतिष्ठा स्थान—पार्श्वनाथ देरासर, नाडोल,

वि. सं. १५६७ (तिथि विहीन लेख)^४

विमलवसही की दीवाल पर उत्कीर्ण लेख

वि. सं. १५८१ पौष सुदि ५ शुक्रवार^५

अजितनाथ की प्रतिमा पर उत्कीर्ण लेख

स. १५८१ वर्षे पौष सुदि ५ शुक्रदिने उ० शीसोचा गौत्र गोत्रजा वायण सा० पया भा० चांगू पु० दासा भा० करमा पु० कमा अथाई लावेता पाति: स्वश्रेयसे श्री अजितनाथ बिबं का० प्र० श्री संडेर गणे कवि श्री ईश्वरसूरिभिः ॥ श्री ॥ श्री विभ्रकूटदुर्ग ।

वि. सं. १५९७ वैशाख मुदि ६ शुक्रवार^६

आदिनाथ की प्रतिमा पर उत्कीर्ण लेख

प्रतिष्ठा स्थान—जैनमंदिर, नाडुलाई

ईश्वरसूरि (पंचम) ने अपने गुरु द्वारा प्रारम्भ किये गये साहित्यसर्जन की परम्परा को जीवन्त बनाये रखा । इनके द्वारा रचित कलिताञ्जलिरत्न (रचना काल वि. सं. १५६१)^७, शोपालचौपाई (रचनाकाल वि. सं. १५६४)^८ एवं सुभिन्नचरित्र (रचनाकाल वि. सं. १५८१)

१. मुनि जयन्तविजय, आबू, भाग ५, लेखांक ३५८

२. देसाई—मोहनलाल दलीचन्द—जैन साहित्यको संक्षिप्त इतिहास, पृ० ५२६ एवं जैन गूर्जर कविओ, भाग १, पृ० ९१

३. मुनि बुद्धिसागर—पूर्वोक्त, भाग १, लेखांक ४५३

४. आबू, भाग २, लेखांक ५९

५. नाहर, पूर्वोक्त, भाग २, लेखांक १४१६

६. मुनि जिनविजय, पूर्वोक्त, भाग २, लेखांक ३३६

७. जैन गूर्जर कविओ (मोहनलाल दलीचन्द देसाई) द्वितीय संस्करण—संपा० डा० जयन्त कोठारी भाग १, पृ० २२०

८. वही, पृ० २२२

आदि^३ रचनायें वर्तमान में उपलब्ध हैं। सुमित्रचरित्र से ज्ञात होता है कि उन्होंने जीवविचार विवरण; षट्भाषास्तोत्र (सटीक); नन्दिसेणमुनिगीत; यक्षोभद्रसूरिप्रबन्ध; भेदपाट्टसवन आदि की भी रचना की थी। ये रचनायें आज अनुपलब्ध हैं।^४

वि. सं. १५९७ में ईश्वरसूरि (चतुर्थ) के पश्चात् वि. सं. १६५० में शान्तिसूरि के शिष्यों नयकुञ्जर और हंसराज द्वारा धर्मघोषगच्छीय राजवल्लभ पाठक द्वारा रचित भोजचरित्र^५ की प्रतिलिपि तैयार करने का उल्लेख मिलता है।

वि. सं. १६८९ का एक लेख,^६ जो पार्श्वनाथजिनालय में स्थित पुण्डरीकस्वामी की मूर्ति पर उत्कीर्ण है, भी संडेरगच्छ से ही सम्बन्धित है। परन्तु इसमें प्रतिष्ठापक आचार्य का नाम नहीं मिलता है। इसके पश्चात् वि. सं १७२८ और वि. सं. १७३२ के प्राप्त अभिलेख भी सन्डेरगच्छ से ही सम्बन्धित हैं। इनका विवरण इस प्रकार है—

वि. सं. १७२८ वैशाख सुदि १४^५ देहरी का लेख लूणवसही, आवू

वि. सं. १७२८ वैशाख सुदि ११,^६ देहरी का लेख, लूणवसही, आवू

वि. सं. १७२८ वैशाख सुदि १५,^७ देहरी का लेख, लूणवसही, आवू

वि. सं. १७३२ वैशाख सुदि ७^८, जैनमंदिर, छाणी

इस प्रकार यह स्पष्ट रूप से परिलक्षित होता है कि १६वीं शताब्दी (विक्रमी) के पश्चात् ही इस गच्छ का गौरवपूर्ण इतिहास समाप्त हो गया, तथापि १७वीं—१८वीं शताब्दी तक इसका स्वतन्त्र अस्तित्व बना रहा और बाद में यह तपागच्छ में विलीन हो गया।^९

(देखें—तालिका पृ० २१६-१६७)

१. जैन गूर्जर कविओ (द्वितीय संस्करण), भाग १, पृ० २१९
२. वही, पृ० २१९
३. Catalogue of Sanskrit & Prakrit Manuscripts. Muni Shree Punya Vijayjis Collection; Ed A. P. Shah, Vol II, No—4936
४. नाहर, पूर्वोक्त, भाग २, लेखाङ्क १९६२
५. मुनि जयन्तविजय, आवू, भाग २, लेखाङ्क ३०९
६. वही, भाग २, लेखाङ्क २९३
७. वही, भाग २, लेखाङ्क २९१
८. मुनि जिनविजय, पूर्वोक्त, भाग २, लेखाङ्क ५४०
९. त्रिपुटी महाराज—जैन परम्परानो इतिहास, भाग १, पृ० ५५८-६९

साहित्यिक और अभिलेखीय साक्ष्यों के आधार पर निम्नित संडेरागछीय आचार्यों के परम्परा की तालिका

ईश्वरसूरि (प्रथम) [संडेरागछ के आदि आचार्य]

—	यशोभद्रसूरि [संडेरागछ के महाप्रभावक आचार्य] इन्होंने संवत् १०३९/ई० सत् १८२ में पार्श्वनाथ की प्रतिमा प्रतिष्ठापित की जो वर्तमान में करेड़ा (प्राचीन कश्मिर) में स्थित पार्श्वनाथ विनालय में प्रतिष्ठित है।]	
—	श्यामाचार्य [यशोभद्रसूरि के शिष्य]	
—	शालिभद्रसूरि (प्रथम) [वि. सं. ११८१-१२१५ प्रतिमालेख]	
—	सुमतिसूरि (प्रथम) [वि. सं. १२३७-१२५२]	
—	शांतिसूरि (प्रथम) [वि. सं. १२४५-१२९८]	
—	ईश्वरसूरि (द्वितीय) [वि. सं. १३०७-१३१७]	
—	शालिसूरि (द्वितीय) [वि. सं. १३३१-४५]] इनके उद्देश से वि. सं. १३२४ में महावीर-चरित्र की प्रतिलिपि तैयार की गयी।
—	सुमतिसूरि (द्वितीय) [वि. सं. १३३८-८९]	
—	शांतिसूरि ? [इनके बारे में कोई उल्लेख नहीं मिलता है]	
—	ईश्वरसूरि (तृतीय) [वि. सं. १४१७-१४२५ प्रतिमालेख]	
—	शालिसूरि (तृतीय) [वि. सं. १४२२-१४४६]	
—	सुमतिसूरि (तृतीय) [वि. सं. १४४२-१४६९]	
—	शांतिसूरि (तृतीय) [वि. सं. १४७२-१५०६]] इनके शिष्य विनयचन्द्र ने वि. सं. १४७९ में परिकल्पवर्ष की प्रतिलिपि तैयार की

- ईश्वरसूरि (चतुर्थ) [वि० सं० १५१३-१५१९ प्रतिमा लेख]
- शालिसूरि (चतुर्थ) [वि० सं० १५१९-१५४५ "]
- सुमतिसूरि (चतुर्थ) [वि० सं० १५४५-१५५९ "]
- शांतिसूरि (चतुर्थ) [वि० सं० १५५२-१५७२ "]
- [वि० सं० १५५० में सागरबत्तारास के रचयिता]
- ईश्वरसूरि (पंचम) [वि० सं० १५६०-१५९५ प्रतिमालेख]
- [ललितासूत्रचरित, श्रीपालबौधायी, सुमित्रचरित्र आदि के रचयिता]
- शालिसूरि (पंचम) [कोई प्रतिमा लेख प्राप्त नहीं]
- सुमतिसूरि (पंचम) ["]
- शांतिसूरि (पंचम) ["]
- [इनके दो शिष्यों नयकुञ्जर और हंमराज ने वि० सं० १६५० में भोजचरित की प्रतिलिपि की]
- ?
- [वि० सं० १६८९ प्रतिमालेख है परन्तु किसी मुनि / आचार्य का उल्लेख नहीं]
- ?
- [वि० सं० १७२८ एवं १७३२ के प्रतिमालेखों में भी प्रतिमा प्रतिष्ठापक आचार्य या मुनि का उल्लेख नहीं]
- ∴
- वि० सं० १७३२ के पश्चात् इस गच्छ का कोई भी साहित्यिक अथवा आभिलेखिक विवरण नहीं मिलता ।

निमि विदेहो — ऋषि निमि का उल्लेख सूत्रकृताग के अतिरिक्त अन्य जैन ग्रन्थ, वैदिक तथा बौद्ध साहित्य में भी प्राप्त होता है। तीनों परम्पराओं में इन्हें विदेह, मैथिल और राजर्षि कहा गया है। बौद्ध धर्म के जातक साहित्य में निमि का उल्लेख प्रत्येक बुद्ध के रूप में किया गया है। जैन साहित्य के एक प्राचीन ग्रन्थ उत्तराध्ययन में भी निमि का उल्लेख प्रत्येक बुद्ध के रूप में हुआ है। इसमें निमि के त्याग का उल्लेख करते हुए कहा गया है कि उन्होंने अपने सभी सम्बन्धियों एवं मिथिला नगरी को छोड़कर अभिनिष्क्रमण किया।^१ राजर्षि (रायरिसी) के रूप में प्रसिद्ध निमि को क्रोध, मान, माया, लोभ को वश में करने वाला कहा गया है।^२ निमि की शिक्षाओं का सार यह है कि मनुष्य को अपने अन्दर ही युद्ध करना चाहिए तथा पाँच इन्द्रियों, चार कषायों (क्रोध, मान, माया, लोभ) को जीतना चाहिए। अपने से अपने को जीतकर ही सच्चा सुख प्राप्त होता है।^३ वैदिक साहित्य के ग्रंथ महाभारत में निमि का उल्लेख उत्तराध्ययन के समान ही हुआ है। महाभारत में इन्हें "निमि" कहा गया है तथा इन्हें विदेह का अधिपति कहा गया है।^४ महाभारत में निमि का उल्लेख उन राजाओं एवं महात्माओं की श्रेणी में हुआ है जिन्होंने जीवन में कभी मास का सेवन नहीं किया था।^५

महाभारत में एक अन्य निमि का भी उल्लेख प्राप्त होता है। इन्हें महर्षि दत्तात्रेय का पुत्र कहा गया है।^६ परन्तु इनकी समता सूत्रकृताग एवं उत्तराध्ययन में वर्णित निमि से नहीं की जा सकती। मिथिला नरेश के रूप में निमि तीनों परम्पराओं में मान्य है।

रामपुत्र सूत्रकृताग की कुछ प्रतियों में रामपुत्र का वर्णन रामगुप्त (रामगुप्त) के रूप में हुआ है। रामगुप्त प्रसिद्ध गुप्त सम्राट् समुद्रगुप्त का पुत्र तथा चन्द्रगुप्त विक्रमादित्य का अग्रज था। प्राप्त प्रमाणों से यह सिद्ध होता है कि यह एक जैन धर्मावलम्बी नरेश था। इसका शासन अत्यन्त अल्प था तथा अन्त अत्यन्त दुःखद। परन्तु यदि हम इसे रामपुत्र मानकर सिद्धि प्राप्त करने वाले अन्य ऋषियों की श्रेणी में रखते हैं तो हमारे सामने अनेक कठिनाइयाँ उपस्थित हो जाती हैं। प्रथम तो यह कि सूत्रकृताग को हमें चतुर्थ-पञ्चम शताब्दी में ले जाना पड़ेगा जो सम्भव नहीं है। अनेक प्रमाणों से यह सिद्ध हो चुका है कि सूत्रकृताग का यह प्रथम श्रुतस्कन्ध जिसमें रामपुत्र का वर्णन है, आचाराग के समान ही प्राचीन है। इसके अतिरिक्त

१. मिहिल मपुरजणवय, वलमोराह च परिणय मव्व
चिच्चो अभिनिक्खनो, गगन्तमहिदिठओ भगव
उत्तराध्ययन, ९/८
२. वही, ९/१६
३. अप्पाणमेव अप्पाण, जइत्ता मुहमेहाए
दुज्जय वेव अप्पाण, मव्व अप्पे जिए जिय
वही, ९/३५, ३६
४. महाभारत, आदिपर्व १।२३४
५. वही, अनुनासिक पर्व, ११५।६५
६. वही, अनुनासिक पर्व ९१।५

सम्राट् रामगुप्त के बारे में हमे जो जानकारी उपलब्ध है, उसमे उसे कही भी सिद्धि प्राप्त करने वाला नहीं बताया गया है। रामपुत्र को रामगुप्त मानने की त्रुटि या तो भूलवश या अक्षरों के ज्ञान के अभाव मे हो गई प्रतीत होती है।

सूत्रकृताग मे जिस रामपुत्र का वर्णन है, वह सम्राट् नही बरन् अर्हन् ऋषि रामपुत्र है। रामपुत्र के बारे मे हमे जैन एव बौद्ध दोनो स्रोतो से विस्तृत जानकारी प्राप्त होती है। ऋषिभाषित मे जो स्पष्टत एक प्राचीन ग्रन्थ है, रामपुत्र सम्बन्धी एक अलग अध्याय ही है।^१ रामपुत्र की जो शिक्षाएँ इसमे वर्णित है उससे रामपुत्र अपने समय के एक महान् चिन्तक ऋषि प्रतीत होते हैं। ऋषिभाषित के अतिरिक्त स्थानाग^२ एव अनुत्तरोपपातिक^३ भी रामपुत्र का उल्लेख करते हैं। सूत्रकृताग के अतिरिक्त स्थानाग की सूचना के अनुसार अन्तकृद्दशा की प्राचीन विषयवस्तु मे एक रामपुत्र नामक अध्ययन था जो वर्तमान अन्तकृद्दशा मे अनुपलब्ध है। सम्भवतः इस अध्ययन में रामगुप्त के जीवन एव उपदेशो का सकलन रहा होगा। सूत्रकृताग और ऋषिभाषित दोनो से ही यह सिद्ध हो जाता है कि रामपुत्र मूलतः निर्ग्रन्थ परम्परा के नही थे, फिर भी उसमे उन्हे सम्मानपूर्ण स्थान प्राप्त था।^४

अर्हन् रामपुत्र का वर्णन प्राचीनतम बौद्ध साहित्य मे प्राप्त होता है। पालि साहित्य मे रामपुत्र का पूरा नाम उद्दक रामपुत्र दिया गया है तथा यह बताया गया है कि रामपुत्र महात्मा बुद्ध से ज्येष्ठ थे।^५ सत्य ज्ञान की खोज मे महात्मा बुद्ध जब गृह-त्याग करते है तो उनकी भेट रामपुत्र से होती है। महात्मा बुद्ध रामपुत्र का शिष्य बनकर उनसे ध्यान की प्रक्रिया सीखते है। पूर्ण ज्ञान प्राप्त करने के पश्चात् बुद्ध रामपुत्र को अध्यात्म विद्या का सत्पात्र जानकर उन्हे उपदेश देना चाहते है परन्तु तब तक रामपुत्र की मृत्यु हो चुकी रहती है।

उपर्युक्त तथ्यों से यह भी स्पष्ट होता है कि रामपुत्र महावीर एव बुद्ध के समकालीन एक ऐतिहासिक ऋषि थे जो ध्यान पद्धति की अपनी विशिष्ट प्रणाली के लिए प्रसिद्ध थे। दुर्भाग्यवश वैदिक साहित्य से हमे अभी तक रामपुत्र के बारे मे कोई जानकारी प्राप्त नही हो सकी है।

बाहुक—सूत्रकृताग मे बाहुक का भी अर्हन् ऋषि के रूप मे उल्लेख किया गया है। जैन, बौद्ध एव वैदिक तीनों स्रोतो से हमे बाहुक के बारे मे जानकारी प्राप्त होती है।

१ ऋषिभाषित, २३वाँ अध्याय

२ स्थानाग, ७५५

३ अनुत्तरोपपातिक, ३१६

४ ऋषिभाषित एक अध्ययन, पृ० ६१-६२ (लेखक—डॉ० सागरमल जैन, प्रका०—प्राकृत भारती अकादमी, जयपुर, १९८८)

५ Dictionary of Pali Proper Names, Vol. I, PP. 382-83

(Ed. J. P. Malal Sekhar, 1937)

ऋषिभाषित के १४वें अध्याय में बाहुक के उपदेशों का सकलन है। ऋषिभाषित एव सूत्रकृताग के अतिरिक्त कालान्तर के ग्रन्थों—सूत्रकृताग चूर्णि^१ एवं शीलाकाचार्य की सूत्रकृताग वृत्ति^२ में भी बाहुक का उल्लेख प्राप्त होता है। इन सारे सन्दर्भों में बाहुक एक सम्मानित ऋषि के रूप में प्रस्तुत है। बाहुक की मूल शिक्षा जो हमें ऋषिभाषित में प्राप्त होती है, वह नृपणा (भावना) एव ससार के त्याग से सम्बन्धित है। बाहुक के अनुसार केवल वही व्यक्ति मोक्ष मार्ग की ओर निष्कटक होकर प्रयाण कर सकता है जिसने अपनी नृपणाओं को जीन लिया है इसके विपरीत नृपणाओं से पराजित व्यक्ति नरकगामी बनता है। स्पष्टतः बाहुक अनासक्त भाव में किये हुए काम पर बल देते हैं और कहते हैं कि निष्कामभाव से किया हुआ कर्म ही मुक्तिपथगामी होता है।^३

बौद्ध साक्ष्य बाहुक ऋषि का उल्लेख नहीं करते अपितु बाहिय दारुचीरिय नामक एक अर्हत् ऋषि का वर्णन अवश्य करते हैं।^४ अगुनर निकाय में बाहिय का उल्लेख एक ऐसे ऋषि के रूप में किया गया है जो सत्य का सद्यः साक्षात्कार कर लेता है। बौद्ध साहित्य में इस बाहिय को महात्मा बुद्ध का शिष्य कहा गया है।

जहाँ तक वैदिक साहित्य में बाहुक के वर्णन का प्रश्न है, इसमें बाहुवक्त नामक ऋषि का उल्लेख मिलता है।^५ ऋग्वेद के कुछ मन्त्र उनके द्वारा प्रस्फुटित बताए जाते हैं। इसके अतिरिक्त अन्य कोई सूचना हम बाहुक ऋषि के बारे में नहीं पाते, जिमकी समता हम जैन एव बौद्ध ग्रन्थों में वर्णित बाहुक या बाहिय से कर सके। महाभारत में एक बाहुक का नामोल्लेख अवश्य हुआ है, परन्तु एक योद्धा के रूप में। महाभारत के वनपर्व में महाराजा नल को भी बाहुक कहा गया है जब वे छय वेश में अयोध्या नरेश रिपवर्ण के यहाँ थे। एक बाहुक नामधारी नाग का भी उल्लेख महाभारत में प्राप्त होता है जो जन्मेजय के सर्पयज्ञ में दग्ध हो गया था। हम निश्चय ही बाहुक नामधारी इन पुरुषों का बाहुक ऋषि से सम्बन्ध स्थापित नहीं कर सकते।

उपर्युक्त तथ्यों से यह सम्भावना प्रबल दिखाई पड़ती है कि सूत्रकृताग एव ऋषिभाषित में वर्णित बाहुक गौतम बुद्ध के शिष्य बाहिय ही है। ऋषिभाषित में स्वयं गौतम बुद्ध एव उनके अनेक शिष्यों का वर्णन सम्मान के साथ किया गया है। बाहुक की जो शिक्षाये ऋषिभाषित में वर्णित हैं, वे बौद्ध धर्म की शिक्षाओं के अनुरूप हैं। बौद्ध धर्म में दुःखों का मूल कारण नृपणा माना गया है और ऋषिभाषित में बाहुक नृपणा के परिहार की ही बात

१. सूत्रकृतागचूर्णि, पृ० १२१

२. सूत्रकृताग शीलाक टीका, पृ० १५

३. इतिभामियाइ, पृ० २७

४. Pali Proper Names, Vol. II, PP. 281-83

५. महाभारत की नामानुक्रमणिका पृ० २१६

६. महाभारत, वनपर्व, ६६।२०

७. वही, आदिपर्व, १७३।१३

करते है। इच्छा का दमन तभी सम्भव है जब हम तृष्णा से मुक्त हो। ऋषिभाषित में बाहुक को इच्छा से रहित होने का उपदेश देते हुए प्रस्तुत किया गया है।^१

नारायण - नमि, रामपुन एव बाहुक के समान नारायण का भी उल्लेख एक अर्हत् ऋषि के रूप में सूत्रकृताग मे हुआ है। सूत्रकृताग के समान ऋषिभाषित मे भी उन्हें अत्यन्त सम्मान के साथ प्रस्तुत किया गया है।^२ ऋषिभाषित मे नारायण की जो शिक्षाएँ सकलित हैं, वे मुख्यतः क्रोध के निरसन के मन्बन्ध मे है। उपमाओं के माध्यम से क्रोध की भयावह प्रकृति को समझाने का प्रयास किया गया है। नागायण ऋषि के अनुसार अग्नि को शान्त किया जा सकता है, परन्तु क्रोध की अग्नि को शान्त करना असम्भव है। अग्नि तो केवल इसी जीवन को नष्ट करती है परन्तु क्रोध की अग्नि तो भविष्य के कई जन्मों को नष्ट कर देती है। अतः मोक्षाभिलाषी व्यक्ति को क्रोधाग्नि का निरसन करना चाहिए।

वैदिक साहित्य मे नारायण का उल्लेख एक देव के रूप मे हुआ है। महाभारत^३ में एक नारायण ऋषि का उल्लेख मिलता है जिन्होंने बद्रिकाश्रम मे चार हजार वर्षों तक तपस्या की थी। महाभारत के शान्ति पर्व मे भी नारायण का उल्लेख मिलता है। यहाँ ऋषि नारायण को देवल ऋषि के साथ आध्यात्मिक चर्चा करते हुए प्रस्तुत किया गया है।^४

बौद्ध साहित्य मे नारायण ऋषि का मुझे कोई उल्लेख नहीं प्राप्त हुआ।

उपर्युक्त तथ्यों से स्पष्ट होता है कि नारायण ऋषि वैदिक परम्परा के प्रतिनिधि थे जिनकी तपस्या के कारण विशेष ख्याति थी।

असित देवल - सूत्रकृताग मे उल्लिखित ऋषि असित देवल अपन समय के विख्यात ऋषि प्रतीत होते है। इनका उल्लेख जैन, बौद्ध एव वैदिक तीनों परम्पराओं मे विस्तार से प्राप्त होता है। सूत्रकृताग मे सिद्धि प्राप्त करने वाले ऋषियों मे इनकी गणना की गई है, ऋषिभाषित भी इन्हे अर्हत् ऋषि कहकर विपुल सम्मान देता है।

ऋषिभाषित के तीसरे अध्याय मे विस्तार से इनकी शिक्षाओं का वर्णन है।^५ असित देवल को सभी प्रकार की इच्छाओं, भावनाओं एव राग के निगसन की शिक्षा देते हुए प्रस्तुत किया गया है। ये क्रोध एव इच्छा को जीतने का उपदेश देते है क्योंकि इनको जीतकर ही कोई व्यक्ति मोक्षपथ की ओर प्रयाण कर सकता है। नारायण ऋषि के समान इनके भी उपदेश का सार यह है कि सामान्य अग्नि को तो शान्त किया जा सकता है परन्तु राग की अग्नि को शान्त करना अत्यन्त ही दुष्कर है।

१ अकामग, कालगग, मिद्धि पत्ते अकामग

इमिभानियाइ, पृ० २७

२. वही, अध्याय ३६

३. महाभारत, वनपर्व, ७३।३३९

४ वही, शान्तिपर्व, ३३।१३-१५

५ इमिभानियाइ, तीमरा अध्याय

जैन परम्परा के समान बौद्ध परम्परा भी असित देवल से परिचित है। मज्झिम निकाय में अस्सलायण सुत्त नामक एक अलग सुत्त है^१ जिसमें आश्वलायन के उपदेशों को सकलित किया गया है। इस सुत्त में असित देवल को ब्राह्मणों के झूठे अहंकार से दूर होने का उपदेश देते हुए प्रस्तुत किया गया है। उनके उपदेश का मूल सार यह है कि कोई व्यक्ति जाति से नहीं अपितु कर्म से श्रेष्ठ होता है। इन्द्रिय जातक में भी असित देवल का उल्लेख है।^२ इस जातक में असित का नारद ऋषि के साथ वार्तालाप वर्णित है। इसमें यह उल्लेख है कि नारद एक गणिका के प्रेमजाल में फँस गये। इसी सम्बन्ध में असित देवल द्वारा नारद को प्रतिबोधित करने का उपदेश सकलित है।

वैदिक परम्परा में अमित देवल एक महान् ऋषि के रूप में वर्णित है। महाभारत के आदि पर्व में इन्हे महान् तपस्वी कहा गया है।^३ इसी पर्व में महाज्ञानी, हर्ष एव क्रोध से रहित जैगीषव्य मुनि से सनता के विषय में असित देवल का वार्तालाप वर्णित है। जन्मेजय के सर्पसत्र में जिन ऋषियों एव महात्माओं ने भाग लिया था, उनमें असित देवल का भी नाम आता है। महाभारत के अधिकांश स्थलों में असित देवल नारद के साथ उपस्थित है। राजा युधिष्ठिर के अभिषेक काल में भी ये नारद के साथ उपस्थित थे।^४ शान्ति पर्व में ऋषि नारद के साथ प्राणियों की उत्पत्ति एव विनाश सम्बन्धी प्रश्न पर इनका वार्तालाप वर्णित है। ये नारद को उपदेश देते हुए कहते हैं कि पुण्य और पापों के क्षय के लिए ज्ञानयोग को साधन बनाना चाहिए।^५ महाभारत में असित देवल एक वृद्ध एव बुद्धिमान् ऋषि के रूप में वर्णित है। जिस प्रकार सूत्रकृतांग में अमित देवल को सच्चिन्म जल एव बीजों का सेवन करते हुए सिद्धि प्राप्त करने वाला कहा गया है उसी प्रकार महाभारत में भी असित देवल को गृहस्थ धर्म का आश्रय लेकर तपस्या करने वाला कहा गया है।^६ असित देवल को धर्म-परायण, जितेन्द्रिय, महातपस्वी तथा सबके प्रति समान भाव रखने वाला कहा गया है।^७

१. मज्झिम निकाय, २।५।३

२. Pali Proper Names, Vol. I, P. 210

३. महाभारत, आदिपर्व, १।१०७

४. महाभारत, महापर्व ५३।१०

५. महाभारत, शान्तिपर्व, २७५।२

६. वही, शल्यपर्व, ५०।१

७. "धर्मनित्यं शुचिर्दानो न्यस्तदण्डा महातपा ।
कर्मणा मनसा वाचा मम सर्वेषु जलुषु ॥
अक्रोधनो महाराज तुल्यनिन्दान्ममस्मुनि ।
प्रियाग्निषे तुल्यवृत्तिर्यभवन समदर्शन ॥
काञ्चने लोष्ठभावे च ममदर्शी महातपाः ।
देवानपुजयन्मित्यमतिथीञ्च द्विजै मह ॥

ब्रह्मचर्यरतो नित्यं सदा धर्मपरायणा — वही, शल्यपर्व ५०/२-५

तीनों परंपराओं के साध्यों को देखने से स्पष्ट होता है कि असित देवल एक महान् धर्मपरायण ऋषि थे। ये वैदिक परंपरा से सम्बन्धित किये जा सकते हैं क्योंकि मूत्रकृतागकार इन्हें जैन परंपरा से भिन्न एक ऐसे ऋषि के रूप में प्रस्तुत करना है जिसने सचित्र जल आदि का सेवन करते हुए मोक्ष प्राप्त किया था। महाभारतकार भी असित देवल को गृहस्थ धर्म का पालन करने वाला महान् ऋषि बताता है। समत्वभाव मबन्धी इनके उपदेश भी दोनों परंपराओं में समान रूप से वर्णित हैं। इसके अतिरिक्त असित देवल का नारद के साथ सबन्ध वैदिक एव बौद्ध दोनों परंपराओं में प्रायः समान है। तीनों परंपराओं में इनके विचारा की समानता इनकी ऐतिहासिक उपस्थिति को पुष्ट करती है।

द्वैपायण - जैन परंपरा में मूत्रकृताग के अनिर्दिष्ट अन्य ग्रंथों में भी द्वैपायण का उल्लेख मिलता है। ऋषिभाषित का ४० वाँ अध्याय द्वैपायण से संबन्धित है। इसके अतिरिक्त समवायाग,^१ औपपातिक^२ एव अन्तकृद्दशा^३ में भी द्वैपायण की चर्चा है। समवायाग में द्वैपायण का उल्लेख भविष्य के तीर्थंकरों में है। औपपातिक में इनका उल्लेख परित्राजक परंपरा के मस्थापक के रूप में हुआ है तो अन्तकृद्दशा में द्वारका नगर के विध्वंसक के रूप में। ऋषिभाषित में द्वैपायण को इच्छा-निरोध का उपदेश देते हुए प्रस्तुत किया गया है। इच्छा के कारण ही मनुष्य दुःखी होता है। इच्छा ही जीवन और मृत्यु का कारण है तथा सभी बुराईयों की जड़ है।^४ इच्छा रहित होना ही मोक्ष-पथ की ओर प्रथम कदम है—यह द्वैपायण की शिक्षा का मूल साग है।

जैन परंपरा के समान वैदिक परंपरा में भी द्वैपायण एक अत्यन्त प्रसिद्ध ऋषि के रूप में वर्णित है। महाभारत के आदि पर्व में इन्हें महाषि पराशर का सत्यवती से उत्पन्न पुत्र कहा गया है।^५ द्वैपायण जिनका पूरा नाम कृष्ण द्वैपायण है, महाभाग्न के रचयिता कहे गये हैं। इसीलिये इन्हें सत्यवतीनन्दन व्यास भी कहा गया है।^६ महाभारत में मोक्षधर्म पर इनका विस्तृत उपदेश प्राप्त होता है। शान्तिपर्व में इनको काम, क्रोध, लोभ, मोह, भय और स्वप्न को जीतने वाला कहा गया है।^७

बौद्ध साहित्य भी ऋषि द्वैपायण से परिचित है। इनके नाम के समरूप एक कण्ठ दीपायण जातक प्राप्त होता है परन्तु इस जातक का कथानक द्वैपायण सम्बन्धी जैन एव वैदिक कथानक से भिन्न है। एक अन्य जातक में ऋषि द्वैपायण द्वारा द्वारका नगरी के नाश का उल्लेख है जिसके अनुसार द्वारका नगरी के विनाश के साथ ही वामुदेव वंश का भी नाश हो

१. समवायाग, सूत्र १५९
२. औपपातिक, सूत्र ३८
३. अन्तकृद्दशा, वर्ग २
४. इसिभामियाह, ४०/१-८
५. "पद्मसंग्रहमंत्रो विद्वान् ब्रह्मर्षि"
महाभारत, आदिपर्व, १।५५
६. वही, आदिपर्व, १।५८
७. वही, शान्तिपर्व, २४०।४-५

जाता है।^१ जातक की यह कहानी कुछ भिन्नता के साथ महाभारत के मौसलपर्व में दी गई है।^२

ऋषि द्वैपायण के द्वारा द्वारका एव साथ ही वासुदेव वश के नाश की कथा जैन, बौद्ध एव वैदिक तीनों परम्पराओं में समान रूप से प्राप्त होती है। अतः इस घटना पर हम सन्देह ब्यक्त नहीं कर सकते। महाभारत युद्ध के अंत में द्वारका एव वासुदेव वश के नाश का जो भी कारण रहा हो, ऋषि द्वैपायण की सहभागिता उसमें अवश्य रही होगी।

पाराशर—पूर्ववर्णित ऋषियों के समान ऋषि पाराशर भी जैन परम्परा से भिन्न ऋषि के रूप में सूत्रकृतांग में वर्णित हैं। परन्तु सूत्रकृतांग के अतिरिक्त अन्य किसी जैन ग्रन्थ में इनका उल्लेख प्राप्त नहीं होता।

बौद्ध साहित्य ऋषि पाराशर का वैदिक परम्परा के एक ऋषि के रूप में उल्लेख करते हैं जो इन्द्रियों के निरोध का उपदेश दिया करते थे। मज्झिमनिकाय के इन्द्रिय भावना नामक सुत्त में इनके उपदेशों का विस्तार से उल्लेख किया गया है। इस सुत्त में इन्हें परासरीय कहा गया है।^३ बौद्ध साहित्य एक और परासरीय नामक विद्वान् ब्राह्मण का उल्लेख करते हैं जो राजगृह का निवासी था तथा तीन वेदों में पारगत था।^४ परासरीय द्वारा बौद्ध सघ में प्रवेश तथा अर्हत् पद प्राप्त करने का उल्लेख है।

वैदिक साहित्य में पाराशर के बारे में विस्तार से उल्लेख प्राप्त होता है। महाभारत में इन्हें महाभारत के रचयिता कृष्ण द्वैपायण का पिता कहा गया है।^५ महाभारत में इनके जो उपदेश सग्रहीत हैं, उनमें मुख्य रूप से इन्द्रिय सयम, क्षमा, धैर्य, सन्तोष आदि मानवीय गुणों के विकास पर बल दिया गया है। पाराशर के अनुसार ये गुण ही मनुष्य की मोक्ष प्राप्ति में सहायक बनते हैं। शान्तिपर्व में इनके द्वारा दिया गया स्वकर्म का उपदेश अत्यन्त महत्त्वपूर्ण है। मनुष्य अपने ही कर्मों को भोगता है, दूसरे के कृत कर्मों को नहीं।^६

हम देखते हैं कि जैन एव बौद्ध दोनों साहित्य पाराशर को वैदिक परम्परा से सम्बन्धित करते हैं। मज्झिम निकाय के इन्द्रिय भावना सुत्त एव महाभारत में पाराशर के नाम से जो उपदेश सग्रहीत हैं, उनमें प्रायः समानता है। जैन, बौद्ध एव वैदिक तीनों परम्पराएँ इनसे परिचित हैं। पाराशर वैदिक परम्परा के ऋषि प्रतीत होते हैं जो महाभारत काल के आस-पास रहे होंगे।

सूत्रकृतांग में वर्णित ऋषियों की पहचान करने का हमने यथासम्भव प्रयास किया। सूत्रकृतांग में जिस प्रकार इन ऋषियों का वर्णन है, उनसे स्पष्ट है कि ये जैनेतर परम्परा से

१. Pali Proper Names, Vol. I, P. 501

२. महाभारत, मौसलपर्व, १।१९-२१

३. मज्झिम निकाय, ३।५।१०, पृ० ६०९

४. Pali Proper Names, Vol. II, P. 190

५. महाभारत, आदिपर्व, १।५५, ६३।८४

६. बही, शान्तिपर्व, २९।१२०

सम्बन्धित थे। इन ऋषियों के उपदेश एवं विचार इतने लोकप्रिय थे कि सूत्रकृतांगकार को उनका उदाहरण देना पड़ा। इन ऋषियों को अपनी आलोचना का पात्र बनाकर भी उनको महर्षि एवं सिद्धि प्राप्तकर्ता कहकर उनकी महानता का सम्मान किया गया है। सूत्रकृतांग में तो साम्प्रदायिक अभिनिवेश के दर्शन होते हैं, परन्तु इस ग्रंथ में भी प्राचीन ग्रंथ ऋषि-भाषित में इन ऋषियों को अत्यन्त सम्मान के साथ श्रद्धासुमन समर्पित किये गये हैं। यहाँ साम्प्रदायिकता की गन्ध भी नहीं है। जैन परम्परा के ममान बौद्ध एवं वैदिक परम्परा के प्राचीनतम साहित्य में इनके नामों का होना इनकी ऐतिहासिकता को स्वयं प्रमाणित करता है।

ऐतिहासिक तथ्यों के निर्धारण में नितान्त वस्तुपरक दृष्टिकोण सम्भव नहीं है क्योंकि वैज्ञानिक उपकरणों की भाँति हम इन्हें प्रयोगशाला में सिद्ध नहीं कर सकते। सम्राटों की भाँति इन ऋषियों की कोई राजचिह्नकित मुद्रा या अभिलेख भी प्राप्त नहीं होते जिससे इनकी ऐतिहासिकता निर्विवाद रूप से प्रमाणित की जा सके। इनकी ऐतिहासिकता को सिद्ध करने के लिए हमारे पास केवल साहित्यिक स्रोत ही उपलब्ध हैं। विभिन्न परम्पराओं के विभिन्न ग्रंथ जब किसी व्यक्ति या घटना पर एक दृष्टिकोण या लगभग समान दृष्टिकोण रखें तो हमें उस व्यक्ति या घटना की ऐतिहासिकता पर विश्वास करना चाहिए क्योंकि उसकी प्रामाणिकता विभिन्न परम्पराओं के साक्ष्य स्वयं करते हैं।

सूत्रकृतांग में वर्णित ऋषियों के सम्बन्ध में हम देखते हैं कि मैदानिक (धार्मिक) ग्रंथ ऋषियों के उपदेशों एवं विचारों के बारे में समान दृष्टिकोण रखते हैं। उदाहरणस्वरूप, अहंत् रामपुत्र का जो वर्णन हमें सूत्रकृतांग एवं ऋषिभाषित में प्राप्त होता है प्रायः वही वर्णन बौद्ध ग्रन्थों में भी है। दोनों ही परम्पराएँ उन्हें ध्यान एवं समाधि के क्षेत्र में अग्रणी मानती हैं। इसी प्रकार अहंत् असित देवल सम्बन्धी विवरण तीनों परम्पराओं में प्रायः समान है तथा तीनों ही परम्पराएँ उन्हें ऋषि नारद से सम्बन्धित करती हैं। ऋषि द्वैपायण के सम्बन्ध में जैन, बौद्ध एवं वैदिक परम्परा के ग्रन्थ समान दृष्टिकोण रखते हैं—ये उदाहरण यह सिद्ध करते हैं कि इन ऋषियों का ऐतिहासिक अस्तित्व था। अपनी महानता अपने विचारों की उदात्तता के कारण ही ये तीनों परम्पराओं में मान्य हुए। यद्यपि हम इनके तथि क्रम का निर्धारण नहीं कर सकते परन्तु यह अवश्य कह सकते हैं कि इन ऋषियों का अस्तित्व महावीर एवं बुद्ध के पूर्व या समकालीन अवश्य रहा होगा।



ऋषिभाषित और पालि जातक में प्रत्येक-बुद्ध की अवधारणा

डॉ० दशरथ गौड़

जैनाचार्यों ने, विशेषकर श्वेताम्बराचार्यों ने बौद्धों की ही भाँति प्रत्येक बुद्धों की कल्पना की है और दोनों परम्पराओं में प्रत्येक-बुद्ध उन आत्मनिष्ठ साधकों की मज्जा है जो गृहस्थ होते हुए किसी एक निमित्त से बोधि प्राप्त कर लें, अपने आप प्रव्रजित हो और बिना उपदेश किये शरीरान्त कर मोक्ष लाभ करें।^१ यद्यपि दोनों ही परम्पराओं में प्रत्येक-बुद्धों के यत्र-तत्र अनेक सन्दर्भ हैं, पर जैन परम्परा में उनका विशेष उल्लेख ऋषिभाषित एवं उत्तराध्ययन में प्राप्त होता है। बौद्ध साहित्य में तो प्रत्येक-बुद्धों के अनेक सन्दर्भ हैं, परन्तु प्राचीन पालि साहित्य में उनके विषय में सूचना का एक महत्त्वपूर्ण स्रोत जातक साहित्य है। यह तथ्य अपने आप में रोचक और महत्त्वपूर्ण है क्योंकि जहाँ ऋषिभाषित में प्राचीन ऋषियों के रूप में प्रत्येक-बुद्धों का उल्लेख है और परम्परानुसार उन्हें अग्निनेमि, पाश्वनाथ तथा महावीर के शासनकाल का कहा गया है,^२ वहीं पर जातकों में भी प्रत्येक-बुद्धों का सन्दर्भ गौतम बुद्ध के पूर्व जीवन की कथाओं से जोड़ा गया है। प्रस्तुत लेख का उद्देश्य बौद्ध और जैन परम्परा के इन दो महत्त्वपूर्ण ग्रन्थों में प्रत्येक-बुद्ध की अवधारणा का तुलनात्मक अध्ययन है।

ऋषिभाषित (इसिभासियाइ)

जैन साहित्य में ऋषिभाषित का सन्दर्भ तो बहुत पहले से ज्ञात था, परन्तु पहली बार यह ग्रन्थ १९२७ में प्रकाश में आया। सम्प्रति "इसिभासियाइ" शीर्षक से इसका प्रसिद्ध जर्मन विद्वान् डॉ० वान्थेर शूर्वाग्र द्वारा सम्पादित संस्करण उपलब्ध है^३ और हाल ही में डॉ० सागरमल जैन महोदय ने इसका एक मारगभित अध्ययन भी प्रकाशित किया है।^४ यह रोचक है कि जहाँ श्वेताम्बर जैन आगम ग्रन्थों में ऋषिभाषित के सन्दर्भ प्राप्त होते हैं, वहीं प्रकीर्णक ग्रन्थों में

१. देविए मन्थलशेखर डिङ्गलनगी ऑफ पालि प्रापर नेम्स, खण्ड २, पृष्ठ ९४, सन्दर्भ "पञ्चकबुद्ध", पुग्गल पञ्जति (पी०टी०एस० संस्करण) पृष्ठ १८, वर्णा, जिनन्द्र जैनन्द्र सिद्धान्त कोश, भाग ३, सन्दर्भ "बुद्ध", जैन साहित्य का बृहद् संग्रह, खण्ड ६, पृष्ठ १६०।
२. पत्तियुद्धमिणिणा वीम निन्द अरिट्ठणोमम्म।
पामस्स य पण्य हम वीरम्म विलीणमोहम्म ॥

-- इसिभासियाइ जैन, सागरमल ऋषिभाषित एक अध्ययन, पृष्ठ ११ भी द्रष्टव्य।

३. शूर्वाग्र, वान्थेर (मग्गादक) इसिभासियाइ (एल०डी० मिरीज ४५), एल०डी० इन्स्टिट्यूट ऑफ इण्डोलॉजी, अहमदाबाद, १९७४. यह ग्रन्थ लेखक के मूल जर्मन का भारतीय संस्करण है।
४. जैन, सागरमल. ऋषिभाषित एक अध्ययन (प्राकृत भारती पुष्प ४९) प्राकृत भारती अकादमी, जयपुर १९८८।

उसकी गणना का उल्लेख भी मिलता है, और आवश्यक-निर्युक्तिकार का इस प्रकार का कथन भी है कि उनकी ऋषिभाषित पर भी निर्युक्ति रचने की योजना थी। वस्तुतः ऋषिभाषित उप-लब्ध जैन आगम का अंग नहीं है और श्वेताम्बर-दिग्म्बर किसी भी परम्परा में इसे स्थायी स्थान नहीं प्राप्त हुआ।^१ डॉ० सागरमल जैन जी का यह अनुमान सत्य प्रतीत होता है कि अपनी विकासशील प्रारम्भिक अवस्था में जैन परम्परा को विशुद्ध रूप से आध्यात्मिक उपदेशों का ही सकलन होने के कारण ऋषिभाषित को अपने आगम में स्थान देने में कोई बाधा नहीं प्रतीत हुई होगी; परन्तु जब जैन संघ ने एक सुव्यवस्थित एवं रूढ़ परम्परा का रूप ग्रहण कर लिया, तब उसके लिये अन्य परम्पराओं के साधकों को आत्मसात् कर पाना कठिन हो गया। फलतः एक प्रकीर्णक ग्रन्थ के रूप में उसकी गणना की जाने लगी और उसकी प्रामाणिकता सुरक्षित रखने के लिये उसे प्रत्येक-बुद्ध भाषित माना गया।

ऋषिभाषित में ऋषि, परिव्राजक, ब्राह्मण परिव्राजक अर्हत्, ऋषि, बुद्ध, अर्हत् ऋषि, अर्हत् ऋषि आदि विशेषणों से युक्त विभिन्न साधकों के वचनों का उल्लेख हुआ है। इन विशेषणों में प्रत्येक-बुद्ध का अभाव है। पर यह उल्लेखनीय है कि ऋषिभाषित के अन्त में प्राप्त होने वाली सग्रहणी गाथा^२ में एव ऋषिमण्डल^३ में सभी को प्रत्येक-बुद्ध कहा गया है और यह भी चर्चा है कि इनमें से २० अरिष्टनेमि के, १५ पाद्मनाथ के और शेष महावीर के शासन काल में हुए।^४ समवायांग में ऋषिभाषित के महत्त्वपूर्ण उल्लेख में इन ऋषियों को 'देवलोक से

१. ऋषिभाषित की स्थिति के लिये विस्तार में देखें शूर्त्तिंग द्वारा सम्पादित "इतिभाषियाह" का भूमिका भाग और जैन, सागरमल ऋषिभाषित—एक अध्ययन, पृष्ठ १-४।
२. जैन, सागरमल : उपरोक्त, पृष्ठ १८-११।
३. पत्तये बुद्धमिसिणो वीस तित्थे अरिष्टणेमिस्स ।
पासस्स य पण्णस्स वीरस्स विलीणमोहस्स ॥ १ ॥
णारद-वप्पिजय-पुत्ते असिते अगरिसि-पुप्फसाले य ।
बक्कलकुम्मा केवलि कासव मह तेतलिमुत्ते य ॥ २ ॥
मखली जण्णभयान्नि बाहुय मह सोरियाण विदूविपू ।
वरिसकण्हे आरिय उक्कलवादी य तसणे य ॥ ३ ॥
गद्दम रामे य त्हा हरिगिरि अम्बड मयग वारत्ता ।
तंमो य अद्द य वद्धमाणे वा तीस तीमे ॥ ४ ॥
पासे पिगे अरुणे इसिगिरि अदालए य विन्नेय ।
सिस्सिगिरि सात्तियपुत्ते मज्जय दीवायणे वेव ॥ ५ ॥
तत्तो य इदण्णागे मोम यमे वेव होइ वरुणे य ।
वे समणे य महप्पा चत्ता पवेव अक्खणए ॥ ६ ॥

—इतिभाषियाह सग्रहणी गाथा परिशिष्ट ।

४. आचाराम-शूर्त्तिंग में ऋषिमण्डल स्तव (इतिमण्डलत्तव) नामक ग्रन्थ का उल्लेख है। इसमें ऋषिभाषित के अनेक ऋषियों एवं उनके उपदेशों का संकेत है, जो इस बात का परिचायक है कि ऋषिमण्डल का कर्ता ऋषिभाषित से अवश्य अवगत था।
५. देविए जैन, सागरमल : वही, पृ० ११।

‘‘क्युत’’ कहा गया है। वहाँ प्रत्येक-बुद्ध का कोई सन्दर्भ तो नहीं है, परन्तु उसी ग्रन्थ में प्रश्न-व्याकरण की विषय-वस्तु का विवरण देते हुए यह कहा गया है— ‘‘इसमें स्वसमय और पर-समय के प्रवक्ता प्रत्येक-बुद्धों के विचारों का सकलन है।’’ चूँकि ऋषिभाषित प्रश्नव्याकरण-दशा का ही एक भाग माना गया था, इसलिये उपर्युक्त कथन ऋषिभाषित के ऋषियों के परोक्षरूप से ‘‘प्रत्येक-बुद्ध’’ होने का संकेत करता है। प्रत्येक-बुद्ध की सज्ञा का स्पष्ट उल्लेख तो हमें ऋषिभाषित के अन्त में प्राप्त होने वाली उम सग्रहणी गाथा में ही मिलता है जिसका अपर उल्लेख किया गया है।

ऋषिभाषित में कुल ४५ ऋषियों के बचनों का संकलन है : देवनारद, वज्जीपुत्र, असित देवल, अंगिरस भारद्वाज, पुष्पशालपुत्र, बल्कलचीरी, कुम्भापुत्र, केतलीपुत्र, महाकाश्यप, तेतलीपुत्र, मंखलिपुत्र, जणवक्क (याज्ञवल्क्य), मेतेज्ज भयाली, बाहुक, मधुरायण, शौर्यायण, विदुर, वारिखेण कृष्ण, आरियायण, उत्कट, गाथापतिपुत्र तरुण, गर्दभाल (दगभाल), रामपुत्र, हरिगिरि, अम्बड परिव्राजक, मातङ्ग, वारत्तक, आर्द्रक, वर्द्धमान, वायु, पार्श्व, पिग, महाशालपुत्र अरुण, ऋषिगिरि, उद्दालक, नारायण (तारायण), श्रीगिरि, सारिपुत्र, सजय, द्वैपायण (दीवायण), इन्द्रनाग (इदनाग), सोम, यम, वरुण और वैश्रमण। देवनारद के उपदेश की विशेषता पवित्रता को मुक्ति का आधार मानना और जाने माने अहिंसादि पाँच व्रतों के रूप में ही शुद्धता की परिभाषा करना है। वज्जीपुत्र मोह को कर्म का मूल स्रोत मानते थे और बीज तथा अकुर की भाँति जन्म-मरण चक्र की कल्पना करते थे। असित देवल के उपदेश में निवृत्ति और अनासक्ति पर बल है। अंगिरस भारद्वाज अपनी मनोवृत्तियों के निरीक्षण द्वारा पाप कर्म से बचने का उपदेश देते थे। पुष्पशाल-पुत्र के उपदेश में भी आचरण की शुद्धता पर ही बल है और अहिंसादि नियमों का विधान है। उनकी मुक्ति की अवधारणा आत्मसाक्षात्कार के रूप में है। बल्कलचीरी के उपदेश का मूलाधार है काम भावना का संयमन और ब्रह्मचर्य का पालन। कुम्भापुत्र निराकाक्षी होने का उपदेश देते थे। केतलीपुत्र रेशम के कीड़े की भाँति अपना बन्धन तोड़ कर मुक्त होने की बात करते थे। महाकाश्यप का उपदेश सततिवाद कहा गया है और इन्होंने निर्वाण की उपमा दीपक के शान्त होने से दी है। तेतलीपुत्र जीवन की निराशाओं को ही वैराग्य का प्रेरक तत्त्व मानते थे। मंखलिपुत्र का सुपरिचित उपदेश विश्व की घटनाओं को अपने नियतक्रम से घटित होने और यह समझ कर उनसे क्षुब्ध न होने का है। जणवक्क लोकैषणा और वित्तैषणा के परित्याग का उपदेश देते थे। मेतेज्ज भयाली भी आत्म विमुक्ति की चर्चा करते थे और इनका दर्शन एक प्रकार का अकारकवाद प्रतीत होता है क्योंकि वे सत् और असत् का कोई कारण नहीं स्वीकार करते थे। बाहुक भी चिन्तन की शुद्धि और निष्कामता का उपदेश देते थे। मधुरायण आत्मा को अपने ही कर्मों का कर्ता भोक्ता स्वीकार करते हुए पाप मार्ग के त्याग द्वारा मुक्ति का उपदेश देते थे। शौर्यायण इन्द्रियजन्य सुख को ही राग-द्वेष का कारण स्वीकार करते हुए इन्द्रियों के संयमन का उपदेश देते थे। विदुर के उपदेश में स्वाध्याय, ध्यान और अहिंसक प्रवृत्ति पर बल है। वारिखेण कृष्ण सिद्धि की प्राप्ति के लिये अनाचरणीय कर्मों से विरत रहने और अहिंसादि के पालन का उपदेश देते थे। अरियायण

आर्यत्व की प्राप्ति के रूप में मुक्ति की कल्पना करते थे। उत्कट शीर्षक से भौतिकवादी ऋषियों की चर्चा है, जो आत्मा, पुनर्जन्म, पाप, पुण्य, आदि का भेद स्वीकार नहीं करते थे और विविध रूपों में सुखवाद का उपदेश देते थे। गाथापतिपुत्र तरुण अज्ञानता को ही परम दुःख कहते थे और मुक्ति के लिये ज्ञानमार्ग का उपदेश देते थे। यह रोचक है कि इनकी ज्ञान की अवधारणा अत्यन्त विस्तृत तथा उदार थी और इसमें औपधियो का विन्यास, मयोजन और मिश्रण तथा विविध साधनाओं की साधना भी समाविष्ट थी। गर्दभाल (दगभाल) के उपदेश में हिंसा रहित होने की चर्चा है। ये भी ज्ञान और ध्यान के ही उपदेशक थे। रामपुत्र समार-विमुक्ति के लिये ज्ञान, दर्शन और चारित्र्य के पालन का उपदेश देते थे और कर्मरंज से मुक्ति के लिये तप का विधान करते थे। हरिगिरि के सिद्धान्त में नियतिवाद और पुण्यार्थवाद के समन्वयक के रूप में कर्म-सिद्धान्त को प्रस्तुत किया गया है। अम्बड परिव्राजक अपनी आचार परम्परा के कारण ही चर्चित हुये। मातङ्ग जन्म के आधार पर वर्ग भेद स्वीकार नहीं करते थे और आध्यात्मिक कृषि पर बल देते थे। वारत्तक अकिंचनता को श्रमणत्व का आदर्श मानते थे। आद्रक भी काम-भोगों को सभी दुःखों के मूल में देखते थे। वर्द्धमान का भी अर्हन् ऋषि के रूप में उल्लेख है। वे इन्द्रिय और मन के समय पर बल देते हैं और कर्म रज के आन्वव, निरोध आदि की प्रक्रिया समझाते हैं। वायु के उपदेश में भी कर्म-सिद्धान्त का निरूपण है और बीज के अकुरित होने से उसकी उपमा दी गयी है। पादर्व नामक अर्हन् ऋषि लोक को शास्वत मानते हुये भी इसे पाणि-णात्मिक या परिवर्तनशील कहते थे और पुण्य-पाप को जीवन का स्वकृत्य स्वीकार करते हुये मुक्ति के लिये चातुर्याम का उपदेश देते थे। पिग भी आध्यात्मिक कृषि के ही उपदेशक थे और आत्मा को क्षेत्र, तप को बीज, मयम को नगल और अहिंसा तथा समिति को बैल मानते थे। महाशाल-पुत्र अरुण के उपदेश में ससर्ग का सर्वाधिक प्रभाव स्वीकार करते हुये कल्याण मित्रता पर बल दिया गया है। ऋषिगिरि के वचन में सहनशीलता सर्वाधिक महत्त्वपूर्ण गुण है। उद्दालक क्रोधादि कषायों को सासारिक बन्धन का कारण बताने थे और क्रोध, अहंकार, माया, लोभ इत्यादि से विरति का उपदेश देते थे। नारायण (नारायण) के उपदेश में भी क्रोध को ही प्रधान दोष स्वीकार किया गया है। श्रीगिरि एक प्रकार से शाश्वतवादी थे उनके आचार में वैदिक कर्मकाण्ड का समर्थन झलकता है। सारिपुत्र नामक अर्हन् बुद्ध ऋषि को अतिवर्णना और मध्यम मार्ग की साधना से जोड़ा गया है। सजय हर प्रकार के पाप कर्म में विरत रहने का उपदेश देते हैं। द्वैपायन (दीवायण) इच्छाओं के दमन की बात करते हैं और उसी को सुख का मूल मानते हैं। इन्द्रनाग (इदनाग) भी विषय-वामना से मुक्ति की चर्चा करते हैं और मुनि को विभिन्न प्रकार की विद्याओं के आश्रय, भविष्यकथन आदि द्वारा आजीविका प्राप्ति से बचने की सलाह देते हैं। सोम के उपदेश में निरन्तर आध्यात्मिक विकास के लिये प्रयत्नशील रहने का उद्बोधन है। यम लाभ-हानि से अप्रभावित रहने को ही श्रेष्ठ गुण मानते हैं। वरुण भी राग-द्वेष से अप्रभावित होने का उपदेश देते हैं और वैश्रमण के वचन में अहिंसा के पालन पर बल है।^१

१. ४५ प्रत्येक-बुद्धों के विस्तार के लिये देखिये, स० बाल्येर शून्निग : इतिभासियाह; एव जैन, सागरमल : ऋषिभाषित एक अध्ययन।

उपर्युक्त चर्चा से स्पष्ट है कि कुछ इने-गिने अपवादों को छोड़कर सभी ऋषियों के उपदेश मुक्ति-मार्ग के ही उपदेश हैं। सीमित उपलब्ध सामग्री से उनमें प्रत्येक का दार्शनिक दृष्टिकोण तो पूर्णतया स्पष्ट नहीं होता, और यह भी संभव है कि जिस युग का यह सन्दर्भ है उसकी दृष्टि से विभिन्न दार्शनिक दृष्टिकोणों में वस्तुतः परिपक्वता का अभाव रहा हों और किञ्चित् अस्पष्टता रही हो। परन्तु यह निर्विवाद है कि प्रायः प्रत्येक के उपदेश में आचार-विचार की शुद्धता पर बल है और इन्द्रिय सयम, अनासक्ति, अहिंसादि व्रतों के पालन का उपदेश है। संक्षेप में इसमें कोई सदेह नहीं प्रतीत होता कि सामान्य रूप से ऋषिभाषित के ये ऋषि प्रायः श्रमण परिव्राजक परम्परा की ही विशेषता लिये हुए हैं। परन्तु हमारी दृष्टि से एक अत्यन्त रोचक तथ्य यह है कि उपर्युक्त सूची में कुछ अपरिचित नामों के साथ अनेक सुपरिचित नाम हैं, जो न केवल अन्यत्र जैन साहित्य में प्राप्त होते हैं, अपितु बौद्ध और ब्राह्मण साहित्य में भी मिलते हैं। कुछ तो ऐसे नाम हैं जो ऐतिहासिक स्वीकार किये जाते हैं और जिनसे जुड़े उपदेश अन्य स्रोतों से भी भली-भाँति समर्थित हैं। यह भी रोचक है कि इस सूची में पार्श्व, वर्द्धमान, मखलिपुत्र, महाकाश्यप, सारिपुत्र, आदि सुपरिचित नाम भी हैं और इनके साथ जुड़े उपदेशों की ज्ञात सूचनाओं से कहीं कोई विसंगति नहीं है।^१

जातक

जातक कथाओं में बुद्ध के पूर्व-जन्म की कथाएँ सग्रहीत हैं जब बुद्ध ने बुद्धत्व की अभीप्सा में अपनी बोधिसत्त्व अवस्था में पारमिताओं का अभ्यास किया था। थेरवादी परम्परा में इन कथाओं को सुत्तपिटक के खुड्कनिकाय में स्थान दिया गया है।^१ इसके सकेत हैं कि मूल जातक गाथा रूप में थे और आकार में मक्षिप्त और अनुमानत प्रत्येक जातक के लिये मौखिक कथा कही जाती थी। बुद्ध के पूर्व जन्मों की ये कथायें इतनी प्रचलित हो गयी थी कि उनके सकेत रूप गाथा का ही उल्लेख कर देना पर्याप्त होता था और उतने से ही कथा समझ ली जाती थी। ये कथायें विस्मृत न हो जायें इसलिये कालांतर में प्राचीन गाथाओं और उनसे मयुक्त मौखिक कथाओं ने सम्मिलित रूप से जातकट्टकथा का रूप लिया। इसी समय जिस जातक से हम प्रायः परिचित हैं वह यही प्राचीन जातकट्टकथा या जातकट्टवण्णा

- १ ऋषिभाषित की सूची के अन्य अनेक ऋषियों और उनके मतों को पहचानने की चेष्टा की जा सकती है। मागरमल जैन जी के अध्ययन में इस प्रकार का प्रयास है। उन्होंने रामपुत्र ऋषि को गौतम बुद्ध के गुरु रुद्रक रामपुत्र के रूप में पहचानने की चेष्टा की है। यह रोचक है कि ऋषिभाषित में महाकाश्यप और सारिपुत्र को तो स्थान मिला है किन्तु उनके शान्ता को गौतम बुद्ध नहीं।
२. जातक माहिन्य से सामान्य परिचय के लिये देखिए किण्टरनिट्ज, पृ०, ए हिस्ट्री ऑफ़ इण्डियन लिटरेचर, खण्ड २, पृष्ठ ७१३ और आगे, उपाध्याय, भरत सिंह, पालि साहित्य का इतिहास, पृ० २९७ और आगे; जातक, अग्रणी अनुवाद, स०, ई०बी०काबेल, खण्ड १, प्राक्कथन; हिन्दी अनुवाद—भदन्त आनन्द कौसल्यायन, खण्ड १, वस्तुकथा, आदि। प्रस्तुत लेख में पाद-टिप्पणियों में जातकों के सभी मन्दर्भ भदन्त कौसल्यायन महोदय के हिन्दी अनुवाद में दिये गये हैं।

है। इसी को उच्चारण की सुकरता के लिए प्रायः जातक कह दिया जाता है। जातकट्ठकथा में छोटे-बड़े पाँच सौ सैंतालिस जातकों का संग्रह है, जो विभिन्न परिच्छेदों में विभाजित है। शैली और स्वरूप की दृष्टि से प्रत्येक जातक के पाँच तत्त्व हैं, यथा पच्चुप्पन्नवत्थु, अतीत-वत्थु, गाथा, अन्धवण्णना या वेय्याकरण और समोधान। अतीतवत्थु या अतीत कथा भाग में ही बुद्ध के पूर्व जन्म का वृत्तान्त आता है और इसप्रकार इसी भाग के लिए जातक नाम सार्थक है।

पालि जातक कथाओं के अतीत कथा भाग में प्रत्येक बुद्धों के अनेक सन्दर्भ प्राप्त होते हैं। बौद्ध साधना में अहंत् पद के ही समकक्ष परन्तु स्वतन्त्र एक अन्य शील-सम्पन्न, आसव-रहित बिरज, विमल चक्षु प्राप्त किये विमुक्त प्राणी का पद था, प्रत्येक-बुद्ध का और अपनी अस्ति-विशिष्ट अवधारणा तथा लोकप्रियता की दृष्टि से यह अत्यन्त महत्त्वपूर्ण प्रतीत होता है। स्वयं जातक इसकी लोकप्रियता के प्रमाण हैं, क्योंकि वहाँ उपलब्ध कथाओं में प्रत्येक-बुद्धों के अनेक ससम्मान उल्लेख हैं। आधिधर्मिक बौद्धों की विकसित परम्परा का एक महत्त्वपूर्ण पक्ष मुक्त कोटियों की अवधारणा से जुड़ा है। गौतमबुद्ध के महापरिनिर्वाण के अनन्तर जब क्रमशः बुद्ध पद का विकास होने लगा और बुद्ध अधिकाधिक गुणों, विशेषणों से विभूषित किये जाने लगे, उस स्थिति में स्वाभाविक रूप से यह भी विकास हुआ कि यह पद विरल है, सर्व-सुलभ नहीं है और बुद्ध पद की प्राप्ति अनेक पूर्व जन्मों की तपस्या से ही सम्भव होती है। सामान्य मुक्तो या अहंतों से भेंट करने के लिये ही बुद्ध के लिये सम्यक् सम्बुद्ध विशेषण की आवश्यकता पड़ी होगी। परन्तु अहंत् और प्रत्येक-बुद्ध का परस्पर भेद किस प्रकार विकसित हुआ, यह अनुमान करना कठिन होता है। परिभाषा से प्रत्येक-बुद्ध बिना किसी की सहायता और पूर्णतः निज प्रयत्न से ज्ञान प्राप्त करते हैं, परन्तु ज्ञान का प्रकाशन किये बिना ही शरीर त्याग करते हैं।^१ जैसा नीचे स्पष्ट होगा, जातकों से यह परिभाषा इस सीमा तक अवश्य समर्थित है कि वहाँ भी कभी-कभी इस प्रकार के सन्दर्भ मिलते हैं कि प्रत्येक बुद्ध शील का प्रकाशन नहीं करते।^२ परन्तु जातकों के अनेक सन्दर्भों में स्वयं बोधिसत्त्व के प्रत्येक-बुद्धों के प्रति श्रद्धा एवं भक्तिभाव रखने, उनसे उपदेश सुनने और प्रेरणा प्राप्त कर प्रव्रज्या-ग्रहण करने के उल्लेख हैं।^३ जबकि जातकों में बोधिसत्त्व के किसी अहंत् से उपदेश सुनने का कोई भी सन्दर्भ नहीं मिलता। वहाँ तो उनके द्वारा किसी अन्य बुद्ध से ज्ञान प्राप्त करने का भी कोई उदाहरण नहीं मिलता, यद्यपि इस प्रकार के कई सकेत हैं कि बुद्ध अनेक हैं और काश्यप बुद्ध के एकाधिक उल्लेख भी हैं।^४ महावेस्सन्तर जातक^५ में विपश्यी नामक सम्यक् सम्बुद्ध का उल्लेख है। इस स्थिति में यह

१. देविया मलालशेखर. डिक्शनरी ऑफ पालि प्रापर नेम्स, खण्ड २. पृ० १४ और आगे. सदर्भ "पच्चिक बुद्ध", ओ "पुगगल-पञ्जति (पी०टी०एस० संस्करण), पृ० १४।
२. महाजनक जातक, ५३९, खण्ड ६, पृ० ५। (गाथा २२)
३. देविये जातक, १६ खण्ड १, १३२ खण्ड २, ४०८, ४१५, ८१८, ४५९, ४९०, ४९५, - खण्ड ४. इत्यादि।
४. जातक, खण्ड १, मर्या ४, ८१, खण्ड २, मर्या १०४. १९०, २४३; खण्ड ४, सख्या ४३९, ४६९, खण्ड ५, मर्या ५३७, खण्ड ६, सख्या ५४७
५. जातक, खण्ड ६, सख्या ५४७।

सहज शका होती है कि बौद्ध धर्म में प्रत्येक-बुद्धों की अवधारणा मुक्त पदों की किन्हीं प्राचीन स्वतन्त्र मान्यताओं पर टिकी है, और हो सकता है कि किसी-किसी उदाहरण में उसका ऐतिहासिक आधार भी हो। यह ध्यान में रखते हुए कि श्रमण-परिव्राजक परम्परा अत्यन्त प्राचीन है और विकास के प्रारम्भिक चरण में यह विशिष्ट समुदाय या सम्प्रदाय के रूप में विभाजित नहीं थी, यह कल्पनीय है कि इसी परम्परा में आदर प्राप्त किन्हीं विशिष्ट व्यक्तियों को बौद्ध धर्म ने आत्मसात् कर लिया और इन्हें प्रत्येक-बुद्ध कोटि में स्थान दिया। अन्य किसी प्रकार से जातकों की सामग्री की समुचित व्याख्या नहीं हो पाती।

जातको में प्रायः काम-तृष्णा से विरति अथवा सभी सासारिक वस्तुओं की अनित्यता आदि की विदर्शना-भावना से प्रत्येक-बुद्धत्व प्राप्ति के सन्दर्भ मिलते हैं। पानीय जातक^१ में स्वयं बुद्ध प्राचीनकाल में, जब बुद्ध उत्पन्न नहीं हुए थे, पण्डितों द्वारा काम-वितर्कों का दमन कर प्रत्येक-बुद्ध होने का उल्लेख करते हैं और इसी मदर्म में वे पाँच प्रत्येक-बुद्धों की कथा भी कहते हैं। इस कथा में काशी राट्ट के दो मित्रों की चर्चा में एक के पीने के लिए जल चुराने के पाप की भावना का विचार कर और दूसरे के उत्तम-रूप वाली स्त्री को देखकर चञ्चल मन होने का ध्यान कर प्रत्येक-बुद्ध का उल्लेख है। दोनों के ही सदर्भों में पाप-कर्म पर ध्यान को विदर्शना-भावना के रूप में प्रस्तुत किया गया है और प्रत्येक-बुद्ध हो जाने पर उनके रूप परिवर्तन होने, आकाश में स्थित होकर धर्मोपदेश करने और उत्तर हिमालय में नन्दमूल पर्वत पर चले जाने की चर्चा है। इसी प्रकार की काशी-ग्रामवासी एक पुत्र की कथा है जो अपने अमन्य भाषण (मृषावाद) के पश्चान्नाप द्वारा प्रत्येक-बुद्ध होता है, और उसी स्थान के एक ग्राम-भोजक की जो पशु-बलि के पाप को विदर्शना-भावना में प्रत्येक-बुद्ध पद प्राप्त करता है। कुम्भकार जातक^२ में भी विषय-वासना से भरे गृहस्थ जीवन की निरसारीता और सर्वश्व त्याग द्वारा अकिञ्चनता की प्राप्ति आदि की विदर्शना-भावना द्वारा कई राजाओं, यथा-कलिङ्गनरेश करण्डु, गन्धार-नरेश नग्गजी विदेह-नरेश निमी और उत्तर पाचाल-नरेश दुम्भक के प्रत्येक-बुद्धत्व लाभ होने की कथा मिलती है। सोनक जातक^३ में शालवृक्ष से एक सूखा पत्ता गिरते हुए देखकर एक व्यक्ति में शरीर की जरा-मृत्यु की भावना हुई और इस प्रकार सासारिक जीवन की अनित्यता पर विचार कर उसने प्रत्येक-बुद्ध पद प्राप्त किया।

महामोर जातक^४ के अनुसार प्रत्येक-बुद्धत्व ज्ञान का लाभ सब चित्त-मलो का नाश कर ससार-सागर के अन्त पर खड़ा हो यह कहता है--"जिस प्रकार सर्प अपनी पुरानी कँचुली छोड़ देता है और वृक्ष अपने पीले-पत्तों का त्याग कर देता है, उसी प्रकार मैं लोभ-मुक्त हुआ।" कुम्भकार जातक^५ में आलंकारिक भाषा में इस अवस्था का चित्रण माता की कोख-

१ जातक ४५९, खण्ड ४, पृ० ३१४-३१६।

२ जातक ४०८, खण्ड ४, पृ० ३७-४०।

३ जातक ५२९, खण्ड ५, पृ० ३३२।

४ जातक ४९९, खण्ड ४, गाथा १५, पृ० ५४७।

५ जातक ४०८, खण्ड ४, पृ० ३७-३८।

रूपी कुटिया के नाश, तीनों भवनो में जन्म की सम्भावना का छिन्न-भिन्न होना, ससाररूपी कूड़े-कचड़े का स्थान शुद्ध कर देना, आँसुओं के समुद्र को सुखा देना, हड्डियों की चार-दीवारी को तोड़ देना, संक्षेप में जन्म-मरण के चक्र से पूर्णतया मुक्त हो जाने के रूप में किया गया है।

जातकों से प्रत्येक-बुद्धो के स्वरूप के विस्तृत और रोचक विवरण मिलते हैं। उनके काम-तृष्णासे मुक्ति की तो बार-बार चर्चा है, यथा, महाजनक जातक^१ के अनुमाग प्रत्येक-बुद्ध काम-संयोजनों को काटकर, शीलार्थि गुणों से युक्त, अकिञ्चन मुख की कामना करने वाले, शील का विज्ञापन न करने और बध-बन्धन से विरत होते हैं, और दस ब्राह्मण जातक^२ उन्हें सदाचारी और मैथुनधर्म से विरत कहता है। पर इसके अतिरिक्त उनके बाह्य रूप, स्थान, जीवन-पद्धति आदि की भी चर्चा है। दस ब्राह्मण जातक^३ में ही उन्हें एक ही बार भोजन करने वाला भी कहा गया है। धजविहेठ, कुम्भकार, घम्मद, पानीय आदि जातकों^४ से यह संकेत प्राप्त होता है कि ये प्रायः कुरूप होते हैं, हवा से नष्ट बादल और राहु में भुक्त चन्द्रमा की तरह होते हैं, तथा सिर-मुड़े से लेकर दो अंगुल बाल वाले तक होते हैं। दरीमुख जातक^५ में प्रत्येक-बुद्धो द्वारा आठ परिष्कार धारण करने की चर्चा है, यद्यपि ये आठ परिष्कार वया श्रेय यह स्पष्ट नहीं किया गया है। पानीय जातक^६ के अनुमाग प्रत्येक-बुद्ध काषाय-वस्त्रधारी होते और मुरक्त दुपट्टा धारण करते, काय-बन्धन बाँधते, रक्त-वर्ण उत्तरासङ्ग चीवर एक कन्धे पर रखते, मेघ-वर्ण पासुकूल चीवर धारण करते, भ्रमर-वर्ण मिट्टी का पात्र बाँधे कन्धे पर लटकाते, आदि। महाजनक जातक^७ में भी कुछ इसी प्रकार का विवरण है, वहाँ भी इनके सिर-मुड़ाने, सघाटी धारण करने, एक काषाय वस्त्र पहनने, एक ओढ़ने और एक कन्धे पर रखने का उल्लेख है तथा मिट्टी का पात्र थैली में कन्धे पर लटकाने और हाथ में दण्ड लेने की चर्चा है। कासाव जातक^८ काषाय वस्त्र के अनिरिक्त उनके द्वारा शम्भ धारण करने व मिर पर टोपी पहनने की भी चर्चा करता है।

बहुधा जातकों^९ में उत्तर हिमालय का नन्दमूल या गन्धमादन-पर्वत प्रत्येक-बुद्धो का निवास स्थान कहा गया है। वे प्रत्येक-बोधि जान प्राप्त कर ऊपर उठकर आकाश मार्ग से अपने स्थान पर पहुँचते हैं और वहाँ उद्यानों में और मगलजिलाओ आदि स्थानों पर बैठते हैं। प्रत्येक-बुद्धो के स्थान के सन्दर्भ में जातको में अनोतत्त-सरांवर की भी चर्चा है। मिरिकाल-

१ जातक ५३९, खण्ड ६, पृ० ६२ (गाथा ११५) और ५०-५१ (गाथा २२-२४) ।

२ जातक ४९५, खण्ड ४, पृ० ५७५ ।

३ जातक ४९५, खण्ड ४, पृ० ५७५ ।

४ जातक ३९९, खण्ड ३, पृ० ४५६, ४०८, खण्ड ४, पृ० ३८, २२०, खण्ड २, पृ० ३९२, ४५९, खण्ड ६, पृ० ३९५ ।

५ जातक ३७८, खण्ड ३, पृ० ३९९ ।

६ जातक ४५९, खण्ड ४, पृ० ३९५ ।

७ जातक ५३९, खण्ड ६, पृ० ५९-६२ ।

८ जातक २२९, खण्ड २, पृ० ३९५ ।

९ जातक ३७८, खण्ड ३, पृ० ३९९, ४२९, खण्ड ४, पृ० १११, ४५९, खण्ड ६, पृ० ३९५ आदि ।

काण्ड जातक^१ के अनुसार यह सरोवर अनेक घाटों से युक्त होता है, इसमें बुद्धो, प्रत्येक-बुद्धों आदि के अपने-अपने निश्चित घाट होते हैं। वस्तुतः बुद्धों की अनोतत्त-सरोवर की कल्पना अत्यन्त मनोरम कल्पना है और विद्वानों ने इसे सम्पूर्ण सृष्टि के प्रतीक के रूप में देखा है।^२ उपर्युक्त जातक के विवरण से भी इसका गम्भीर प्रतीकात्मक महत्त्व ध्वनित होता है, क्योंकि उसमें बुद्धो, प्रत्येक-बुद्धो के घाट के साथ-साथ भिक्षुओ, तपस्वियो, चातुर्माहाराजिक आदि स्वर्ग के देवनाओ के अपने-अपने घाटों की भी चर्चा है।

जातक प्रत्येक-बुद्धो के भिक्षाटन के लिए निकलने की भी चर्चा करते हैं। महामोर जातक^३ प्राण काल को प्रत्येक-बुद्धो के भिक्षाटन का उचित समय बताता है। खदिरगार जातक^४ से यह ज्ञात होता है कि वे एक सप्ताह के ध्यान के बाद उठकर भिक्षाटन के लिए निकलते। खदिरगार और कुम्भकार जातक^५ में प्रत्येक-बुद्धो के भिक्षाटन यात्रा के प्रारम्भ का सुन्दर वर्णन है। यह सोचकर कि आज अमुक स्थान पर जाना चाहिए, प्रत्येक-बुद्ध नन्दमूल-पर्वत क्षेत्र में निकल कर, अनोतत्त सरोवर पर नागलता की दातुन कर, नित्य-कर्म से निवृत्त हो, मनोशिला पर खड़े हो, काय-बन्धन बाँध, श्वीवर धारण कर, ऋद्धिमय मिट्टी का पात्र ले, आकाश मार्ग से भिक्षा के लिए गन्तव्य स्थान को जाने। महाजनक जातक के^६ अनुसार सप्ताह भर पानी बरसने पर भी भीगे वस्त्र में ही भिक्षाटन के लिए निकलते।

जातको में प्रत्येक-बुद्धो के प्रति भक्तिभाव और उनकी पूजा के भी पयोत्त सन्दर्भ प्राप्त होते हैं। महाजनक जातक^७ में प्रत्येक-बुद्ध के लिए "मुरियुग्गमणेनिधि" विशेषण का प्रयोग किया गया है, जिसका यह तात्पर्य बनाया गया है कि सूर्य के समान होने से प्रत्येक-बुद्ध ही सूर्य हैं। निश्चय ही इस उपाधि से समाज में प्रत्येक-बुद्धों के आदरास्पद होने का संकेत मिलता है। धम्मद, धजविहेठ और दगीमुख जानक^८ से यह अभिव्यक्त होता कि मुण्डित शिर वाले प्रत्येक-बुद्ध को देखकर जनता मिर पर हाथ जोड़कर प्रणाम करती तथा विदा करते समय जब तक वे आँख में ओझल नहीं हो जाते, तब तक दम नखों के मेल से अञ्जलि को मस्तक पर रखकर नमस्कार करती रहती। पानीय व कुम्भकार जातक^९ से ज्ञात होता है कि उपासक उनकी प्रशंसा में यह स्तुति कहते कि "भन्ते ! आपकी प्रब्रज्या और ध्यान आपके ही योग्य है।" भिक्षा परम्पर

१. जातक ३८२, खण्ड ३, पृ० ४१४।

२. इसके विषय में देखिये मलालजेल्लर : डिक्शनरी ऑफ पालि प्रापर नेम्स, सन्दर्भ १। ("अनोतत्त") और अग्रवाल, वामुदेवराण भारतीय कथा, पृ० ६९, ११४ और चक्रध्वज, पृ० ३६।

३. जातक ४९१, खण्ड ४, पृ० ५६६।

४. जातक ६०, खण्ड १, पृ० ३६९।

५. जातक ६०, खण्ड १, पृ० ३६९, और ६०८, खण्ड ४, पृ० ४०।

६. जातक ५३९, खण्ड ६, पृ० ६१, (साथा १११)।

७. जातक ५३९, खण्ड ७, पृ० ४६-४७।

८. जातक २२०, खण्ड २, पृ० ३९२, ३९१, खण्ड ३, पृ० ४५४, और ३७८, खण्ड ३, पृ० ४०२।

९. जातक ४५९, खण्ड ४, पृ० ३१७-३१८, और ४०८, खण्ड ४, पृ० ४१।

जातक^१ में प्रत्येक-बुद्ध अपने धर्म की अभिव्यक्ति इस रूप में करते हैं—“न पकाता हूँ, न पक-वाता हूँ, न काटता हूँ, न कटवाता हूँ।” अतः उपासक इन्हे अकिञ्चन तथा सब पापों से दूर जानकर दाहिने हाथ से कमण्डलु ले, बाँये हाँथ से पवित्र भोजन देते। बहुधा जातकों में भिक्षाटन करते प्रत्येक-बुद्धों के प्रति उपासकों द्वारा किये जाने वाला आदर-सत्कार इस रूप में वर्णित है कि उपासक लोग उन्हें घर ले जाकर दक्षिणोदक देते, पाँव धोते, सुगन्धित तेल मलते, आसन प्रदान करते और तत्पश्चात् उनके लिये उत्तम खाद्य परोसते, और अन्त में दान देकर प्रार्थना कर उन्हें विदा करते। छद्म जातक^२ बोधिसत्त्व छद्मत् द्वारा पाँच सौ प्रत्येक-बुद्धों के लिये कमल के पत्तों पर मधुर फल तथा “भिस-मूल” परोसने का उल्लेख करता है।

बाहर कहीं भी, मार्ग आदि में जब उपासकों की प्रत्येक-बुद्धों से भेंट हो जाती तो वे उनके प्रति आदर-सत्कार व्यक्त करते। सङ्घ और कुम्मासपिण्ड जातक^३ से ज्ञात होता है कि ऐसे अवसरों पर उपासकों के मन में यह भाव होना कि मेरा पुण्य क्षेत्र आ गया है, आज मुझे इसमें बीज डालना चाहिये, दान का यह पुण्य-कर्म दीर्घ-काल तक मेरे हित-सुख के लिये होगा, इत्यादि। वे प्रत्येक-बुद्धों को प्रणाम करते और दान स्वीकार कर लेने की उनकी अनुज्ञा जान, वे वृक्ष की छाया में बालू का ऊँचा आसन तैयार कर उस पर अपनी चादर या कोमल टहनीयाँ बिछा कर प्रत्येक-बुद्धों को बिठाते, दोने में पानी लाकर उन्हें दक्षिणोदक देते, उन्हें कुल्माष लड्डू प्रदान करते जो बिना नमक, शक्कर और तेल का बना होता, उनके लिये जूता, छाता आदि दान करते और उन्हें प्रणाम कर मित्रन आदि करके विदा करते। स्थिति विगेष में उपासक के पास जो भी होता या जिसकी इच्छा होती, उसी को दान में अर्पित किया जाता। मुरुचि जातक^४ में एक वसकार उपासक प्रत्येक-बुद्धों को देखकर उन्हें घर ले जाकर आदर-सत्कार करता है और उनके वर्षावास के लिए गंगा तट पर गूलर की जमीन और बाँस की दीवार की पर्ण-कुटी बना, दरवाजा लगा और चङ्क्रमण भूमि बनाकर दान करना है। वर्षावास की तीन मास की अवधि पूरी होने पर वह उन्हें चीवर ओढाकर विदा करना है।

दस ब्राह्मण और आदिष्ठ जातक^५ से ज्ञात होता है कि प्रत्येक-बुद्धों को उनके मूल निवासस्थान (उत्तर हिमालय का नन्दमूलक या गन्धमादन-पर्वत प्रदेश) से भी आमन्त्रित करके आदर-सत्कार करने की प्रथा थी। इस प्रकार के सत्कार में प्रातःकाल ही स्वा-पीकर, उपोसथ-व्रत रखकर, चमेली के पुष्पों की टोकरी ले, प्रासाद के आँगन या खुले स्थान पर अपने पाँच अर्गों को भूमि पर प्रतिष्ठित कर, प्रत्येक-बुद्धों के गुणों का अनुस्मरण किया जाता था और उत्तर-दिशा की ओर प्रणाम कर, उसी दिशा में पुष्पों की सात-आठ मुट्टियाँ आकाश की ओर फेंक कर इस प्रकार आग्रह किया जाता था कि “उत्तर हिमालय के नन्दमूल पर्वत पर रखने वाले

१. जातक ४९६, खण्ड ६, पृ० १८१।

२. जातक ९६, खण्ड १, ३९०, खण्ड ३, ६०८, खण्ड ४, ६५९, खण्ड ६ आदि।

३. जातक ५१६, खण्ड ५, पृ० १२८।

४. जातक ४४२, खण्ड ४, पृ० २१५, और ४१५, खण्ड ४, पृ० ६७।

५. जातक ४८९, खण्ड ४, पृ० ५२३।

६. जातक ४९५, खण्ड ४, पृ० ५७५, और ४२६, खण्ड ४, पृ० १२९-१३१।

प्रत्येक-बुद्ध कल हमारा निमन्त्रण स्वीकार करे।" निमन्त्रण के लिये उत्तर-दिशा की ओर फेंके गये पुष्पों पर ही प्रत्येक-बुद्ध विचार करते थे, क्योंकि उसी दिशा में उनका निवासस्थान है, और पुष्पों का लौटकर न आना इस बात का संकेत माना जाता था कि प्रत्येक-बुद्धों ने निमन्त्रण स्वीकार कर लिया है। ऐसा विश्वास था कि उपोसथ अर्गों (दान, शील, सत्य, आदि) से युक्त होने पर जो पुष्प फेंके जाते, वे अवश्य प्रत्येक-बुद्धों पर जाकर गिरते थे। ध्यान से प्रत्येक-बुद्ध यह जान लेंते थे कि अमुक व्यक्ति ने सत्कार करने के लिये हमें आमन्त्रित किया है। वे समूहों में अपने विशिष्ट आकाश मार्ग से वहाँ पहुँचते थे। वहाँ सत्कार की प्रक्रिया सात दिनों तक चलती रहती, उसमें सब परिष्कारों का दान दिया जाता और प्रत्येक-बुद्ध दानानुमोदन कर अपने स्थान को पुनः लौट जाते। दानानुमोदन में वे इस प्रकार उपदेश करते कि "यह संसार जरा और मरण से जल रहा है, दान देकर इससे मुक्ति प्राप्त करो, जो दिया जाता है वही सुरक्षित होता है, इत्यादि"। वणिज रूप में प्रत्येक-बुद्धों को निमन्त्रित करके उनका आदर-सत्कार करने की उपर्युक्त विधि अतिरिक्त रूप में और अलंकारिक शब्दावली में वणिज है, परन्तु इससे यह स्पष्ट है कि विशिष्ट निमन्त्रण देकर प्रत्येक-बुद्धों का आदर-सत्कार किया जाता था और अपने दानानुमोदन में वे उपासकों को ज्ञान और वैराग्य का उपदेश देते थे।

प्रत्येक-बुद्धों के अपने विश्वस्त कुल-उपासक भी होते थे जो उनकी सभी आवश्यकताओं की पूर्ति करते थे। तेलपत्त जातक^१ से यह ज्ञात होता है कि कुल विश्वस्त उपासक उनसे अपनी भविष्य सम्बन्धी बातें भी पूछते थे। महाजनक जातक^२ सूचना देता है कि नित्य-भोजन ग्रहण करने वाले प्रत्येक-बुद्ध के सम्मान में उनका विश्वस्त कुल उपासक राजा प्रत्येक-बुद्ध के आवागमन की मीमा-क्षेत्र के सोलह स्थानों पर निधि गाड़ कर रखता। वे सोलह स्थान थे— राजद्वार, जहाँ प्रत्येक-बुद्ध की अगवानी की जाती और जहाँ से उन्हें विदा किया जाता, राज-भवन के बड़े दरवाजे की देहली के नीचे, देहली के बाहर, देहली के अन्दर, मगल-हाथी पर चढ़ने के समय सोने की सीढ़ी रखने के स्थान पर, उतरने के स्थान पर, चारमहासाल अर्थात् राजसैय्या के चारों शालमय पीठों के नीचे, शैया के चारों ओर युग भर की दूरी में, मंगल-हाथी के स्थान पर, उसके दोनों दाँतों के सामने के स्थान पर, मगल-घोड़े की पूँछ उठने के स्थान पर, मगल-पुष्करिणी में तथा शाल वृक्ष के मण्डलाकार वृक्ष की छाया के अन्दर। छद्-दन्त जातक^३ से यह भी विदित होता है कि विश्वस्त कुल-उपासक की मृत्यु होने पर कुल के सदस्य प्रत्येक-बुद्ध के पास जाकर यह आग्रह करते कि "भन्ते! आपकी आवश्यकताओं की पूर्ति करने वाला दाता अमुक कारण से मृत्यु को प्राप्त हुआ है, आप उसके शव को देखने के लिए आये"। प्रत्येक-बुद्ध उस स्थान पर पहुँचते। वहाँ उनसे शव की वन्दना करायी जाती, तत्पश्चात् शव को चिता पर रख कर जला दिया जाता, और प्रत्येक-बुद्ध रात-भर चिता के पास सूत्र-पाठ करते।

१. जातक ९६, खण्ड १, पृ० ५५८।

२. जातक ५३९, खण्ड ६ पृ० ४२ और ४६-४७।

३. जानक ५१४, खण्ड ५- पृ० १४१-१४२।

जातक कथाये प्रत्येक-बुद्धों के धातु चैत्यो और उनकी पूजा के भी सन्दर्भ प्रदान करती है। धातु से तात्पर्य शरीर-धातु या अस्थियो से है। अट्टसद् जातक^१ में इस प्रकार की चर्चा है कि नन्दमूल-पर्वत पर अपने आयु-संस्कार की ममाप्ति को सन्निकट देख प्रत्येक-बुद्ध यह विचार करते हैं कि "बस्ती के राजोद्यान में परिनिवृत्त होने पर मनुष्य मेरी शरीर-क्रिया कर, उत्सव मना, धातु-पूजा कर स्वर्ग-गामी होगा, और निर्वाणरूपी नगर में प्रवेश को प्रकट करने वाला यह उदान कहकर कि "मैने नि मदेह जन्म का अन्त देख लिया, फिर मैं, गर्भ शैया में नहीं आऊँगा, यह मेरी अन्तिम गर्भ-शैया है, मेरा मसार पुनरुत्पत्ति के लिये क्षीण हो गया", वे राजोद्यान में एक पुष्पित शालवृक्ष के नीचे परिनिर्वाण को प्राप्त होते। सुमङ्गल जातक^२ में माली के हाथ प्रत्येक-बुद्ध की आकस्मिक मृत्यु होने की स्थिति में उद्यान का स्वामी राजा उनका शरीर-कृत्य करते वर्णित है। उपर्युक्त दोनों जातको से यह स्पष्ट होता है कि राजा परिनिवृत्त प्रत्येक-बुद्ध के शरीर का मत्ताह भर पूजोत्सव मना, सब सुगन्धियों से युक्त चिता पर शरीर-क्रिया करके, शरीर-धातु पर चार महापथो पर धूप या चैत्य बनवाता है और चैत्य की पूजा करते हुए प्रत्येक-बुद्ध के बताये धर्मों का पालन करने तथा धर्मानुसार राज्य करने का व्रत लेता है। राजा के द्वारा ही शरीर-क्रिया एवं चैत्य निर्माण कराये जाने का यह औचित्य है कि प्रत्येक-बुद्ध राजा के "पुण्य क्षेत्र" माने जाते थे, उनके द्वारा उपदेशित धर्म का पालन राजा का धर्म होता था, और प्रत्येक-बुद्ध राजोद्यान में ही ठहरते थे। प्रत्येक-बुद्धों के जीते जी उनकी आवश्यकताओं की पूर्ति करना तथा परिनिवृत्त होने पर उनकी धातु-पूजा करना राजा का आवश्यक धर्म था और ऐसा करके वे स्वर्ग-गामी होने की कामना करते थे। चैत्य आवागमन के मुविद्याजनक म्यानों पर ही बनाये जाते थे।

पालि जातक साहित्य में प्रत्येक-बुद्धों के सदर्भ में उपरोक्त प्रकार की ही सामग्री है। ऋषिभाषित और जातक में प्रत्येक-बुद्धों की अवधारणा के स्वतंत्र अध्ययन में जो अनुमान होता है, दोनों के तुलनात्मक अध्ययन से वह भली-भाँति मणुट होता है। मिल-जुलकर दोनों परम्पराओं के माध्यम यह भली-भाँति सिद्ध करने है कि प्रत्येक-बुद्धों की अवधारणा मूलतः न तो जैन परम्परा की है, न बौद्ध परम्परा की, बल्कि उन्हें स्वतंत्र कोटि में ही रखना चाहिये। जिस सीमा तक विशिष्ट-विशिष्ट नामधारी प्रत्येक-बुद्धों का ऐतिहासिक आधार स्वीकार किया जा सकता है, उन्हें सामान्य रूप से शील और मोक्ष मार्ग के उपदेशक मानना चाहिये, और यद्यपि उनमें विशिष्ट वैदिक ऋषियों के भी सम्मिलित होने की सम्भावना है, जैसा कि ऋषिभाषित की सामग्री से ध्वनित भी होता है, सामान्य रूप से उन्हें श्रमण परि-व्राजक परम्परा का ही अंग स्वीकार करना चाहिये, क्योंकि मोक्ष मार्ग का उपदेश और बुद्ध आचार-विचार को उसका आधार बनाना, अहिंसा, ब्रह्मचर्य, आदि को मोक्ष मार्ग का अभिन्न अंग मानना, गृहस्थ जीवन को दोषपूर्ण मानकर प्रव्रजन का उपदेश देना, ये सब उसी परम्परा की विशेषतायें हैं। यह सर्वस्वीकृत तथ्य है कि वैदिक यज्ञ परम्परा की ही भाँति श्रमण परि-व्राजक परम्परा का भी दीर्घकालीन इतिहास है। प्राचीन वैदिक साहित्य में इस विषय के

१. जातक ४१८, खण्ड ४-पृ० १२-१३।

२. जातक ४२०, खण्ड ६-पृ० १००।

सन्दर्भ भले ही सख्या मे कम हो, वे सभी महत्वपूर्ण है, और श्रमण धर्म की प्राचीनता को सिद्ध करते है।^१ अभी हाल तक यही मानने की प्रवृत्ति थी कि वैदिक यज्ञ परम्परा और पशु हिंसा के आलोचक होने के कारण इस परम्परा को अनिर्वायत अनाय और अवैदिक होना चाहिये। कभी-कभी आधुनिक विद्वान् इसी सूत्र से श्रमण परम्परा का सम्बन्ध सैन्धव सस्कृति से भी जोड़ते है।^२ परन्तु अब इसके पुष्ट साक्ष्य प्रस्तुत किये गये है कि श्रमण परम्परा भी वैदिक यज्ञ परम्परा से भिन्न परन्तु प्राचीन भारोपीय और भारतेगानी आर्य सस्कृति का ही एक अग प्रतीत होती है।^३ इस स्थिति मे यह सहज कल्पनीय है कि अपने दीर्घ कालीन इतिहास मे श्रमण परम्परा ने वास्तव मे ऐसे अनेक ऋषियो को जन्म दिया हो जिनकी स्वतंत्र शिष्य परम्परा तो न विकसित हुई हो, परन्तु निजी उपलब्धि और उपदेशो की महत्ता की दृष्टि से जिनकी स्मृति सुरक्षित रही। बृद्ध और महावीर के युग के आस-पास जब श्रमण परम्परा ने त्रिशिष्ट-त्रिंशष्ट वर्ग या ममुदाय का रूप ग्रहण किया, उस स्थिति मे उपर्युक्त प्रकार के अनेक प्राचीन ऋषियो को प्रत्येक-बुद्ध की त्रिंशष्ट कोटि मे रख दिया गया।

ऋषिभाषित की मामग्री और सामान्य रूप से जैन आगम के साक्ष्य से यह तो स्पष्ट आभास नही होना कि प्रत्येक-बुद्ध रूप इन अनेक प्राचीन ऋषियो के नाम और उपदेश के उदार भाव मे स्मरण करने और सुरक्षित रखने के अतिरिक्त जैन परम्परा ने उसका और कोई विशिष्ट सदुपयोग किया हो। एक प्रकार से बौद्ध धर्म मे भी प्राय यही स्थिति लगती है, और जानक कथाओ मे भी म्यान-म्यात पर बांधिसत्व से जुडे होने के साथ भी प्रत्येक-बुद्ध प्राय उनके प्रेरक मात्र है। परन्तु यह रोचक है कि प्रत्येक-बुद्धो की अवधारणा बाद के बौद्ध परम्परा मे सर्वथा लुप्त नही हुई। न केवल आभिधामिक ग्रन्थो मे बौद्ध सन्तो की कोटि में अहंत और मम्यक सम्बुद्ध के साथ उनका प्राय परिगणन किया गया^४, अपितु महायान द्वारा अपने बोधिसत्व आदर्श की तुलना मे अहंतो के साथ-साथ उनके आदर्ग पर भी अत्यधिक स्वतंत्रता और सकीर्णता का आक्षेप किया गया।^५

डी ५५.१० औरगाबाद, वाराणसी-२२०१०

१. श्रमण परम्परा के प्राचीन इतिहास के त्रिये मुख्य रूप से देखिए पाण्डेय, गोविन्दचन्द्र : स्टडीज इन द ओरिजन्स ऑफ बुद्धिज्म, पृ० २५८ और आगे- और उन्ही का दूसरा ग्रन्थ : बौद्ध धर्म के विकास का इतिहास, पृ० ८ और आगे।
२. देखिए पाण्डेय- गोविन्दचन्द्र स्टडीज इन द ओरिजन्स ऑफ बुद्धिज्म, पृ० २१। आर आगे तथा बौद्ध धर्म के विकास का इतिहास, पृ० ३।
३. देखिए- प्रो० विश्वम्भर शरण पाठक के हाल ही मे प्रकाशित दो महत्वपूर्ण बोधपत्र जो श्री राम गंगाल के ग्रन्थ हिस्ट्री ऑफ इण्डियन बुद्धिज्म और मीतागम द्वे के ग्रन्थ बौद्ध सच के प्रारम्भिक विकास का एक अध्ययन मे पुगावाक के रूप मे प्रकाशित है।
४. देखिए पुगाल-पञ्जति (पी० टी० गम० मस्करण) पृ० १८ और ७०।
५. उत्तर कालीन बौद्ध धर्म मे प्रत्येक बुद्ध की स्थिति के सम्बन्ध मे देखिए- नलिनाक्ष दत्त : ऐस्पेक्ट्स ऑफ महायान बुद्धिज्म, पृ० ८० और आगे, हरदयाल : द बोधिसत्व डाक्ट्रीन इन बुद्धिस्ट संस्कृत लिटरेचर पृ० ३, भिक्षु सधरक्षित ए. मर्वे ऑफ बुद्धिज्म, पृ० ७९ २२२-२२३ और २४१।

क्रमांक	पट्टावली का नाम	रचनाकार	संभावित तिथि	सदभं ग्रन्थ
१.	आगमिकगच्छपट्टावली	अज्ञात	१३वीं शती लगभग	विविधगच्छीयपट्टावली- सग्रह-सपा० जिनविजय पृष्ठ ९-१२
२.	आगमिकगच्छपट्टावली	अज्ञात	१६वीं शती लगभग	जैनगूर्जरकविओ, भाग ३, परिशिष्ट, सपा० मोहन- लाल दलीचद देसाई पृष्ठ २२७४-२२३२
३.	धधूकीया शाखा की पट्टावली	अज्ञात	१७वीं शती लगभग	बही, पृष्ठ २२३२
४.	विडालबीया शाखा की पट्टावली	अज्ञात	१८वीं शती लगभग	बही पृष्ठ २२३३
५.	आगमिकगच्छ- पट्टावली	मुनिसागरसूरि	१६वीं शती लगभग	पट्टावलीसमूच्चय, भाग २ १५८-१६२ जैनसत्यप्रकाश वर्ष ६, अंक ४ जैन परम्परानो इतिहास भाग-२, पृष्ठ ५४०-५४२ विविधगच्छीयपट्टावली- सग्रह. पृष्ठ २३४-२३५
६.	धधूकीयाशाखा की पट्टावली	अज्ञात	१७वीं शती लगभग	विविधगच्छीयपट्टावली- सग्रह, पृष्ठ २३५-२३६

उक्त तालिका की प्रथम पट्टावली में आगमिकगच्छ के प्रवर्तक आचार्य शीलगुणसूरि का पूर्णियागच्छीय आचार्य चन्द्रप्रभसूरि के शिष्य के रूप में उल्लेख है। इसके अतिरिक्त इस पट्टावली से आगमिकगच्छ के इतिहास के बारे में कोई सूचना नहीं मिलती है।

तालिका में प्रदर्शित अंतिम दोनो पट्टावलियाँ आगमिक गच्छ के प्रकटकर्ता शीलगुणसूरि से प्रारम्भ होती हैं। ये पट्टावलियाँ इस प्रकार हैं -

मुनिसागरसूरि द्वारा रचित आगमिकगच्छपट्टावली में उल्लिखित

गुरु परम्परा की सूची

शीलगुणसूरि [आगमिकगच्छ के प्रवर्तक]

↓
देवभद्रसूरि

↓
धर्मघोषसूरि

↓

आगमिक गच्छ/प्राचीन त्रिस्तुतिक गच्छ

का

संक्षिप्त इतिहास

डा० शिव प्रसाद

पूर्वमध्यकाल मे श्वेताम्बर श्रमणसघ का विभिन्न गच्छों और उपगच्छो में विभाजन जैन धर्म के इतिहास की एक अत्यन्त महत्त्वपूर्ण घटना है। चन्द्रकुल (बाद मे चन्द्रगच्छ) से अनेक छोटी-बडी शाखाओं (गच्छों) का प्रादुर्भाव हुआ और ये शाखार्ये पुनः कई उप-शाखाओं में विभाजित हुई। चन्द्रकुल की एक शाखा (वडगच्छ/वृहद्गच्छ) के नाम से प्रसिद्ध हुई। वडगच्छ से वि०सं० ११४९ मे पूर्णिमागच्छ का प्रादुर्भाव हुआ और पूर्णिमागच्छ की एक शाखा वि० सं० की १३वी शती से आगमिकगच्छ के नाम से प्रसिद्ध हुई।

पूर्णिमागच्छ के प्रवर्तक आचार्य चन्द्रप्रभमूर्ति के शिष्य आचार्य शीलगुणसूरि इस गच्छ के आदिम आचार्य माने जाते है। इस गच्छ मे यशोभद्रसूरि, सर्वाणदसूरि, विजयसिंहसूरि, अमरसिंहसूरि, हेमरत्नसूरि, अमररत्नसूरि, सोमप्रभसूरि, आणंदप्रभसूरि, मुनिरत्नसूरि, आनन्दरत्नसूरि आदि कई विद्वान् एव प्रभावक आचार्य हुए हैं, जिन्होंने अपने साहित्यिक और धार्मिक क्रियाकलापो से श्वेताम्बर श्रमणसघ को जीवन्त बनाये रखने मे महत्त्वपूर्ण भूमिका प्रदान की।

पूर्णिमागच्छीय आचार्य शीलगुणसरि और उनके शिष्य देवभद्रसूरि द्वारा जीवदयाण तक का शक्रस्तव और ६७ अक्षरो का परमेष्ठीमन्त्र, तीन स्तुति से देववन्दन आदि बातों में आगमपक्ष के समर्थन से वि०सं० १२१४ या १२५० में आगमिकगच्छ अपरनाम त्रिस्तुतिकमत का प्रादुर्भाव हुआ।^१

आगमिक गच्छ के इतिहास के अध्ययन के लिये साहित्यिक और अभिलेखीय दोनों प्रकार के साक्ष्य उपलब्ध हैं। साहित्यिक साक्ष्यों के अन्तर्गत इस गच्छ के आचार्यों द्वारा लिखित ग्रन्थों की प्रशस्तियों तथा इस गच्छ और इसकी शाखाओ की पट्टावलियों का उल्लेख किया जा सकता है। अभिलेखीय साक्ष्यों के अन्तर्गत इस गच्छ के आचार्यों / मुनिजनों द्वारा प्रतिष्ठापित जिन प्रतिमाओ पर उत्कीर्ण लेखो को रखा गया है, इनकी सख्या सवा दो सौ के आसपास है।

पट्टावलियों द्वारा इस गच्छ की दो शाखाओं—घघ्नकीया और विडालंबीया का पता चलता है।

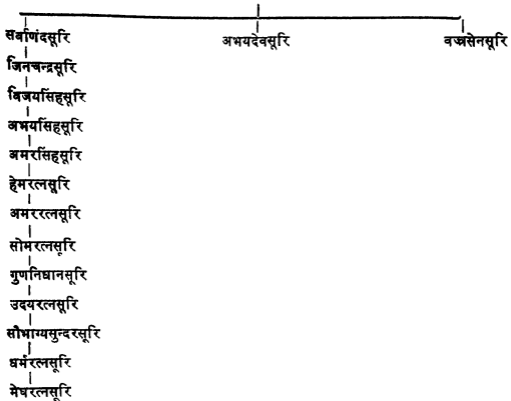
आगमिकगच्छ और उसकी शाखाओं की पट्टावलियों की तालिका इस प्रकार है

१. नाहटा, अमरबन्द - "जैन श्रमणो के गच्छो पर संक्षिप्त प्रकाश" यतीन्द्रसूरिअभिनन्दनग्रन्थ (आहोर, १९५८ ई०) पृष्ठ १३५-१६५।

यशोभद्रसूरि
 |
 सर्वाणंदसूरि
 |
 अभयदेवसूरि
 |
 वज्रसेनसूरि
 |
 जिनचन्द्रसूरि
 |
 हेमसिंहसूरि
 |
 रत्नाकरसूरि
 |
 विजयसिंहसूरि
 |
 गुणसमुद्रसूरि
 |
 अभयसिंहसूरि
 |
 सोमतिलकसूरि
 |
 सोमचन्द्रसूरि
 |
 गुणरत्नसूरि
 |
 मुनिसिंहसूरि
 |
 शीलरत्नसूरि
 |
 आणदप्रभसूरि
 |
 मुनिरत्नसूरि
 |
 मुनिसागरसूरि [पट्टावली के लेखक]

तालिका में क्रमांक ६ पर प्रदर्शित आगमिकगच्छ (बंधूकीयाशास्त्र) की पट्टावली में उल्लिखित गुह परम्परा की सूची

शीलगुणसूरि
 |
 देव भद्रसूरि
 |
 धर्मधोषसूरि
 |
 यशोभद्रसूरि
 |

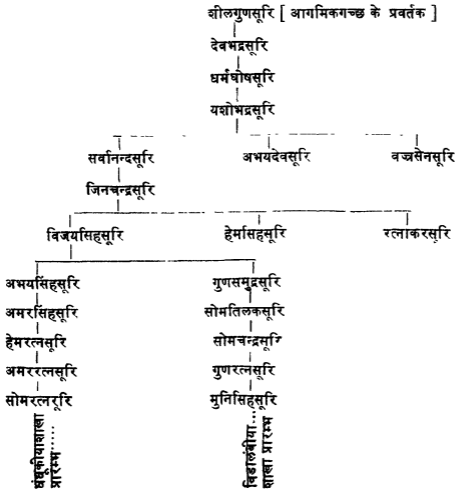


जैसा कि स्पष्ट है, उक्त दोनों पट्टावलिया आगमिकगच्छ के प्रकटकर्ता शीलगुणसूरि से प्रारम्भ होती हैं। इसमें प्रारम्भ के ४ आचार्यों के नाम भी समान हैं, अतः इस समय तक शाखाभेद नहीं हुआ था, ऐसा माना जा सकता है। आगे यशोभद्रसूरि के तीन शिष्यो— सर्वाणदसूरि, अभयदेवसूरि और वज्रसेनसूरि को पट्टावलीकार मुनिसागरसूरि ने एक सीधे क्रम में रखा है वहीं धंधूकीया शाखा की पट्टावली में उन्हें यशोभद्रसूरि का शिष्य बतलाया गया है। सर्वाणदसूरि की शिष्यपरम्परा में जिनचन्द्रसूरि हुए, शेष दो आचार्यों अभयदेवसूरि और वज्रसेनसूरि की शिष्यपरम्परा आगे नहीं चली। जिनचन्द्रसूरि के शिष्य विजयसिंहसूरि का दोनो पट्टावलियों में समान रूप में उल्लेख है। पट्टावलीकार मुनिसागरसूरि ने जिनचन्द्रसूरि के दो अन्य शिष्यो हेमसिंहसूरि और रत्नाकरसूरि का भी उल्लेख किया है, परन्तु उनकी परम्परा आगे नहीं चली। विजयसिंहसूरि के शिष्य अभयसिंहसूरि का नाम भी दोनो पट्टावलियों में समान रूप से मिलता है। अभयसिंहसूरि के दो शिष्यो—अमरसिंहसूरि और सोमरत्नसूरि से यह गच्छ दो शाखाओ में विभाजित हो गया। अमरसिंहसूरि की शिष्यसन्तति आगे चलकर धंधूकीया शाखा और सोमरत्नसूरि की शिष्यपरम्परा विडालबीया शाखा के नाम से जानी गयी। यह उल्लेखनीय है कि प्रतिमालेखो में कहीं भी इन शाखाओ का उल्लेख नहीं हुआ है, वहाँ सर्वत्र केवल आगमिकगच्छ का ही उल्लेख है, किन्तु कुछ प्रशस्तियों में स्पष्ट रूप से इन शाखाओं का नाम मिलता है तथा दोनों शाखाओं की पट्टावलियों तो स्वतन्त्र रूप से मिलती ही हैं, जिनकी प्रारम्भ में चर्चा की जा चुकी है।

अभयसिंहसूरि द्वारा प्रतिष्ठापित एक जिनप्रतिमा पर वि० सं० १४२१ का लेख उत्कीर्ण है, अतः यह माना जा सकता है कि वि० सं० १४२१ के पश्चात् अर्थात् १५वीं शती के मध्य के आसपास यह गच्छ दो शाखाओं में विभाजित हुआ होगा।

चूँकि इस गच्छ के इतिहास से सम्बद्ध जो भी साहित्यिक और अभिलेखीय साक्ष्य उपलब्ध हैं, वे १५वीं शती के पूर्व के नहीं हैं और इस समय तक यह गच्छ दो शाखाओं में विभाजित हो चुका था अतः इन दोनों शाखाओं का ही अध्ययन कर पाना सम्भव है। शील-गुणसूरि तक के ८ पट्टधर आचार्यों में केवल अभयसिंहसूरि का ही वि० सं० १४२१ के एक प्रतिमा लेख में प्रतिमा प्रतिष्ठापक के रूप में उल्लेख है। शेष ७ आचार्यों के बारे में मात्र पट्टा-वलियों से ही न्यूनाधिक सूचनाये प्राप्त होती है, अन्य साक्ष्यों से नहीं। लगभग २०० वर्षों की अवधि में किसी गच्छ में ८ पट्टधर आचार्यों का होना असम्भव नहीं लगता, अतः आगमिक गच्छ के विभाजन के पूर्व इन पट्टावलियों की सूचना को स्वीकार करने में कोई बाधा नहीं है।

जैसा कि पूर्व में कहा जा चुका है अभयसिंहसूरि के पश्चात् उनके शिष्यों अमरसिंहसूरि और सोमतिलकसूरि की शिष्यसन्तति आगे चलकर क्रमशः धन्वीकीयाशाखा और विडालबीयाशाखा के नाम से जानी गयी। यह बात निम्नप्रदर्शित तालिका से स्पष्ट होती है -



अध्ययन की सुविधा के लिये दोनों शाखाओं का अलग-अलग विवरण प्रस्तुत किया जा रहा है। इनमें सर्वप्रथम माहित्यिक साक्ष्यों और तत्पश्चान् अभिलेखीय साक्ष्यों के विवरणों की विवेचना की गयी है।

साहित्यिक साक्ष्य

१- पुण्यसाररास^१—यह कृति आगमगच्छीय आचार्य हेमरत्नसूरि के शिष्य साधुमेरु द्वारा वि० स० १५०१ पौषवदि ११ सोमवार को घघुका नगरी में रची गयी। कृति के अन्त में रचनाकार ने अपनी गुरुपरम्परा का उल्लेख किया है, जो इस प्रकार है—

अमरसिंहसूरि
|
हेमरत्नसूरि
|
साधुमेरु [रचनाकार]

२- अमररत्नसूरिकागु^२ मरु-गुर्जर भाषा में लिखित १८ गायानों की इस कृति को श्री मोहनलाल दलीचन्द देसाई ने वि० सम्बत् की १६वीं शती की रचना मानी है। इस कृति में रचनाकार ने अपना परिचय केवल अमररत्नसूरिशिष्य इतना ही बतलाया है। यह रचना प्राचीनफागुसग्रह मे प्रकाशित है।

अमररत्नसूरि
|
अमररत्नसूरिशिष्य

३- सुन्दरराजारास^३—आगमगच्छीय अमररत्नसूरि की परम्परा के कल्याणराजसूरि के शिष्य क्षमाकलश ने वि० स० १५५१ मे इस कृति की रचना की। क्षमाकलश की दूसरी कृति ललिताङ्गकुमाररास वि० स० १५५३ में रची गयी है। दोनों ही कृतियाँ मरु-गुर्जर

१ आषाढादि पनर अकोतरड, पोम वदि इग्यागिसि अनरुड ।
घघुकपुरि कृपारस सत्र, सोमवारि ममधिउ अं चरित्र ॥
कुमतरुल्ल वणभग गइद, जिनवासन रयणायर इडु ।
सद्गुरुश्रीअमरसिंहसूरिद, सेवइ भविय जसुय अरविद ॥
तसु पाटि नयनानद अयोबिडु गुरु, श्रीहेमरत्नसूरिमुण्डि ।
आगमगच्छ प्रकाश दिण्डिद, जसु दीमद वर परि यरविद ॥
सुगुरु पसाइ नयर सोआलेर, घघी पुण्यसार रिद्धिउ कुबेर ।
तासु गुण इम वणवइ अजसत्र, साधुमेरुगणि पड्डित मिश्र ॥
देसाई, मोहनलाल दलीचन्द—जैनगुर्जरकवियों (नवीन संस्करण, अहमदाबाद, १९८६ ई०) भाग १, पृ० ८५ और आगे ।

२. देसाई, पूर्वोक्त, पृ० ४७८ और आगे

३. वही, पृ० २०१-२०२

भाषा में हैं। इसकी प्रशस्ति में रचनाकार ने अपनी गुरु-परम्परा का सुन्दर परिचय दिया है, जो इस प्रकार है—

अमररत्नसूरि
|
सोमरत्नसूरि
|
कल्याणराजसूरि

क्षमाकलश [सुन्दरराजारास एव ललिताङ्गकुमाररास के कर्ता]

४-लघुश्लेषसमासचौपाई^१—यह कृति आगमगच्छीय मतिसागरसूरि द्वारा वि०सं० १५९४ में पाटन नगरी में रची गयी है। इसकी भाषा मरु-गुर्जर है। रचना के प्रारम्भ और अन्त में रचनाकार ने अपनी गुरु-परम्परा की चर्चा की है, जो इस प्रकार है—

सोमरत्नसूरि
|
गुणनिधानसूरि
|
उदयरत्नसूरि
|
गुणमेरुसूरि
|
मतिसागरसूरि [रचनाकार]

अभिलेखीय साक्ष्य

आगमिक गच्छ के मुनिजनों द्वारा प्रतिष्ठापित तीर्थङ्कर प्रतिमाओं पर वि०सं० १४२१ से वि०सं० १६८३ तक के लेख उत्कीर्ण हैं। इन प्रतिमालेखों के आधार पर इस गच्छ के कुछ मुनिजनों के पूर्वापर सम्बन्ध स्थापित होते हैं, जो इस प्रकार हैं—

१- अमररत्नसूरि—इनके द्वारा वि०सं० १४५१ से वि० सं० १४७८ के मध्य प्रतिष्ठापित ७ प्रतिमा लेख उपलब्ध हैं, इनका विवरण इस प्रकार है—

वि०सं० १४५१	ज्येष्ठ मुदि ४ रविवार	१ प्रतिमा
वि०सं० १४६२	वैशाख मुदि ३	"
वि०सं० १४६५	माघ मुदि ३ रविवार	"
वि०सं० १४७०	तिथि विहीन	"
वि०सं० १४७५	"	"
वि०सं० १४७६	चैत्र वदि १ शनिवार	"
वि०सं० १४७८	वैशाख मुदि ३ गुरुवार	"

१. देसाई, पूर्वोक्त पृ० ३३७ और आगे

२-अमरसिंहसूरि के पट्टधर हेमरत्नसूरि—हेमरत्नसूरि द्वारा प्रतिष्ठापित ४० प्रतिमायें अद्यावधि उपलब्ध हुई हैं। ये सभी प्रतिमाये लेख युक्त हैं। इन पर वि०स० १४८४ से वि० सं० १५२१ तक के लेख उत्कीर्ण हैं। इनका विवरण इस प्रकार है—

वि०सं० १४८४	वैशाख सुदि ३ शुक्रवार	१ प्रतिमा
" " १४८४	मार्ग शीर्ष सुदि ५ रविवार	"
" " १४८५	ज्येष्ठ वदि	२ प्रतिमा
" " १४८७	माघ सुदि ५ गुरुवार	१ प्रतिमा
" " १४८८	ज्येष्ठ सुदि १० शुक्रवार	"
" " १४८९	माघ वदि २ शुक्रवार	"
" " १४८९	तिथि विहीन	"
" " १४९०	फाल्गुन-सोमवार	"
" " १४९१	द्वितीय ज्येष्ठ वदि ७ शनिवार	"
" " १४९२	ज्येष्ठ वदि	"
" " १५०३	माघ वदि ८ बुद्धवार	"
" " १५०४	फाल्गुन सुदि १२ गुरुवार	"
" " १५०५	माघ सुदि ९ शनिवार	२ प्रतिमा
" " १५०६	तिथि विहीन	"
" " १५०७	ज्येष्ठ सुदि ९	१ प्रतिमा
" " १५०७	माघ सुदि १३ शुक्रवार	"
" " १५१२	तिथि विहीन	२ प्रतिमा
" " १५१२	ज्येष्ठ वदि ५ सोमवार	१ प्रतिमा
" " १५१२	ज्येष्ठ सुदि १० रविवार	"
" " १५१२	वैशाख वदि १० शुक्रवार	२ प्रतिमा
" " १५१२	वैशाख सुदि ५ शुक्रवार	३ प्रतिमा
" " १५१२	फाल्गुन वदि ३ शुक्रवार	१ प्रतिमा
" " १५१५	वैशाख सुदि १० गुरुवार	"
" " १५१५	फाल्गुन सुदि ८ शनिवार	"
" " १५१६	वैशाख सुदि ३	"
" " १५१७	वैशाख सुदि ३ सोमवार	"
" " १५१८	माघ सुदि ५ गुरुवार	"
" " १५१९	वैशाख वदि ११ शुक्रवार	"
" " १५१९	वैशाख सुदि ३ गुरुवार	२ प्रतिमा
" " १५१९	माघ वदि ९ शनिवार	१ प्रतिमा
" " १५१९	माघ सुदि ३ सोमवार	"
" " १५२१	आषाढ़ सुदि १ गुरुवार	"

३. हेमरत्नसूरि के पट्टधर अमररत्नसूरि—इनके द्वारा वि०सं० १५२४ से वि० सं० १५४७ के मध्य प्रतिष्ठापित १८ प्रतिमाये उपलब्ध हुई है। इनका विवरण इस प्रकार है—

वि० सं० १५२४	वैशाख सुदि २ गुरुवार	१ प्रतिमा
" " १५२४	कार्तिक वदि १३ शनिवार	"
" " १५२५	तिथि विहीन	"
" " १५२७	" "	"
" " १५२८	वैशाख सुदि ५ शुक्रवार	"
" " १५२९	ज्येष्ठ वदि १ शुक्रवार	२ प्रतिमा
" " १५३०	माघ वदि २ शुक्रवार	१ प्रतिमा
" " १५३१	माघ सुदि ५	"
" " १५३२	वैशाख सुदि ३	४ प्रतिमा
" " १५३२	ज्येष्ठ वदि १३ बुद्धवार	१ प्रतिमा
" " १५३५	वैशाख सुदि ६ सोमवार	"
" " १५३५	आषाढ सुदि २ मंगलवार	"
" " १५३६	वैशाख सुदि ३ शुक्रवार	"
" " १५४७	वैशाख सुदि ५ गुरुवार	"

४. अमररत्नसूरि के पट्टधर सोमरत्नसूरि इनके द्वारा प्रतिष्ठापित १२ प्रतिमायें मिलती हैं, जो वि० सं० १५४८ से वि० सं० १५८१ तक की है। इसका विवरण इस प्रकार है—

वि०सं० १५४८	वैशाखसुदि ३	१ प्रतिमा
" " १५५२	वैशाख सुदी ३	"
" " १५५२	माघ वदि ८ शनिवार	"
" " १५५५	ज्येष्ठ सुदि ९ रविवार	"
" " १५५६	वैशाख सुदि १३ रविवार	"
" " १५६७	वैशाख सुदि ३ बुद्धवार	"
" " १५६९	वैशाख सुदि ९ शुक्रवार	"
" " १५७१	चैत्र वदि २ गुरुवार	"
" " १५७१	चैत्र वदि ७ गुरुवार .. ?	"
" " १५७३	वैशाख सुदि ६ गुरुवार	"
" " १५७३	फाल्गुन सुदि २ रविवार	"
" " १५८१	माघ सुदि ५ गुरुवार	"

इस प्रकार अभिलेखीय साक्ष्यों के आधार पर आगमगच्छ के उक्त मुनिजनों का जो पूर्वापर सम्बन्ध स्थापित होता है, वह इस प्रकार है—

अमरसिंहसूरि [वि० सं० १४५१-१४८३]

↓
हेमरत्नसूरि [वि० सं० १४८४-१५२१]

↓
अमररत्नसूरि [वि० सं० १५२४-१५४७]

↓
सोमरत्नसूरि [वि० सं० १५४८-१५८१]

पूर्व प्रदर्शित पट्टावलियों की तालिका में श्री मोहनलाल दलीचन्द देसाई द्वारा आगमिकगच्छ और उसकी दोनों शाखाओं की अलग-अलग प्रस्तुत की गई पट्टावलियों को रखा गया है। देसाई द्वारा दी गयी आगमिकगच्छ की गुर्वावली शीलगुणसूरि से प्रारम्भ होकर हेमरत्नसूरि तक एवं धधुकीया शाखा की गुर्वावली अमररत्नसूरि से प्रारम्भ होकर मेघरत्नसूरि तक के विवरण के पश्चान् समाप्त होती है। ये दोनों गुर्वावलिया मुनि जिनविजय जी द्वारा दी गई धधुकीयाशाखा की गुर्वावली | जो शीलगुणसूरि से प्रारम्भ होकर मेघरत्नसूरि तक के विवरण के पश्चान् समाप्त होती है | से अभिन्न है अतः इन्हे अलग-अलग मानने और इनकी अप्रामाणिकता का कोई प्रश्न ही नहीं उठता है।

अभिलेखीय साक्ष्यों द्वारा ज्ञात पूर्वोक्त चार आचार्यों | अमरसिंहसूरि-हेमरत्नसूरि-अमररत्नसूरि-सोमरत्नसूरि | के नाम इसी क्रम में धधुकीया शाखा की पट्टावली में मिल जाते हैं। इसके अतिरिक्त ग्रंथप्रशस्तियों द्वारा आगमिक गच्छ के मुनिजनों के जो नाम ज्ञात होते हैं, उनमें से न केवल कृच्छ नाम धधुकीयाशाखा की पट्टावली में मिलते हैं, बल्कि इस शाखा के साधुमेरुसूरि, कल्याणराजसूरि, क्षमाकलशसूरि, गुणमेरुसूरि, मत्तिसागरसूरि आदि ग्रन्थकारों के बारे में केवल उक्त ग्रंथप्रशस्तियों से ही ज्ञात होते हैं।

इस प्रकार धधुकीया शाखा की परम्परागत पट्टावली में उल्लिखित अभयसिंहसूरि, अमरसिंहसूरि, हेमरत्नसूरि, अमररत्नसूरि, सोमरत्नसूरि आदि आचार्यों के बारे में जहाँ अभिलेखीय साक्ष्यों द्वारा कालनिर्देश की जानकारी होती है, वहीं ग्रंथप्रशस्तियों के आधार पर इस शाखा के अन्य मुनिजनों के बारे में भी जानकारी प्राप्त होती है।

साहित्यिक और अभिलेखीय साक्ष्यों के संयोग से आगमिकगच्छ की धधुकीया शाखा की परम्परागत पट्टावली को जो नवीन स्वरूप प्राप्त होता है, वह इस प्रकार है—

साहित्यिक और अभिलेखीय साक्ष्यों के आधार पर निर्मित आगमिकगच्छ [धंघूकीयाशास्त्रा]

का वंशवृक्ष

[तालिका-१]

शीलगुणसूरि

देवभद्रसूरि

धर्मघोषसूरि

यशोभद्रसूरि

सर्वाणदसूरि

अभयदेवसूरि

वज्रसेनसूरि

जिनचन्द्रसूरि

विजयासिंहसूरि

अभयसिंहसूरि [वि० म० १४२१]
प्रतिमालेख

अमरसिंहसूरि [वि० स० १४५१-१४८३]
प्रतिमालेख

हेमरत्नसूरि [वि० स० १४८४-१५२१]
प्रतिमालेख

साधुमेह [वि० स० १५०१ मे
पुण्यसाररास के कर्ता]

अमररत्नसूरि [वि० स० १५२४-४३]
प्रतिमालेख

सोमरत्नसूरि [वि. स. १५४८-८१]
प्रतिमालेख

कल्याणराजसूरि

अमररत्नसूरिशिष्य [अमररत्न-
सूरिफागु के कर्ता]

गुणनिधानसूरि

क्षमाकलश

[वि. स. १५५१ मे सुन्दरराजारास]
[वि स १५५३ मे ललिताङ्गकुमारारास]

उदयरत्नसूरि [वि स. १५८६-८७]
प्रतिमालेख

सौभाग्यसुन्दरसूरि
[वि० स० १६१०]
प्रतिमालेख

गुणमेरुसूरि

धर्मरत्नसूरि

मतिसागरसूरि
[वि० स० १५९४]

मेघरत्नसूरि

लघुक्षेत्रसमासचौपाई के रचनाकार

जैसा कि पूर्व में ही स्पष्ट किया जा चुका है, अभयसिंहसूरि के पश्चात् उनके शिष्यों अमरसिंहसूरि और सोमतिलकसूरि से आगमिकगच्छ की दो शाखायें अस्तित्व में आयीं। अमरसिंहसूरि की शिष्यसतति आगे चलकर धधुकीया शाखा के नाम से जानी गयी। उसी प्रकार सोमतिलकसूरि की शिष्य परम्परा विडालश्रीयाशाखा के नाम से प्रसिद्ध हुई।

मुनिसागरसूरि द्वारा रचित आगमिकगच्छपट्टावली में अभयसिंहसूरि के पश्चात् सोमतिलकसूरि से मुनिरत्नसूरि तक ७ आचार्यों का क्रम इस प्रकार मिलता है—

सोमतिलकसूरि
|
सोमचंद्रसूरि
|
गुणरत्नसूरि
|
मुनिसिंहसूरि
|
शीलरत्नसूरि
|
आनन्दप्रभसूरि
|
मुनिरत्नसूरि

साहित्यिक साक्ष्यों के आधार पर इस पट्टावली के गुणरत्नसूरि और मुनिरत्नसूरि के अन्य शिष्यों के सम्बन्ध में भी जानकारी प्राप्त होती है।

गर्जसिंहकुमाररास^१ (रचनाकाल वि० स० १५१३) की प्रशस्ति में रचनाकार देवरत्नसूरि ने अपने गुरु गुणरत्नसूरि का ससम्मान उल्लेख किया है।

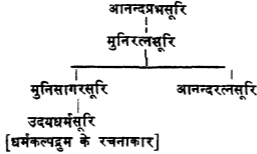
इसी प्रकार मलयसुन्दरीरास^२ (रचनाकाल वि० स० १५४३) और कथाबत्तीसी (रचनाकाल वि० स० १५५७) की प्रशस्तियों में रचनाकार ने अपने गुरु परम्परा का उल्लेख किया है, जो इस प्रकार है—

मुनिसिंहसूरि
|
मतिसागरसूरि
|
उदयधर्मसूरि [रचनाकार]

आगमिकगच्छीय उदयधर्मसूरि (द्वितीय) द्वारा रचित धर्मकल्पद्रुम की प्रशस्ति में रचनाकार ने अपने गुरु-परम्परा का उल्लेख किया है, जो इस प्रकार है—

१. मिश्र, शिवाकठ-हिन्दी जैन साहित्य का बृहद् इतिहास [भाग-१] मरु-मूर्जर (चारणसी १९९० ई०) पृ० ४००

२. मिश्र, शिवाकठ, पूर्वोक्त, पृ० ३३४ और आगे

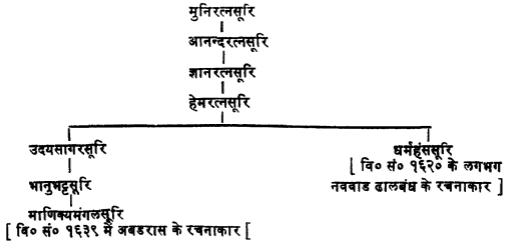


अभिलेखीय साक्ष्यों द्वारा इस पट्टावली के अतिम चार आचार्यों का जो तिथिक्रम प्राप्त होता है, वह इस प्रकार है -

मुनिमिहसूरि द्वारा वि० सं० १४९९ कार्तिक मुदी ५ सोमवार को प्रतिष्ठापित भगवान् शान्तिनाथ की एक प्रतिमा प्राप्त हुई है। इसी प्रकार मुनिमिहसूरि के शिष्य शीलरत्नसूरि द्वारा वि० सं० १५०६ से वि० सं० १५१२ तक प्रतिष्ठापित ५ प्रतिमायें मिलती हैं। शीलरत्नसूरि के शिष्य आनन्दप्रभसूरि द्वारा वि० सं० १५१३ से वि० सं० १५२७ तक प्रतिष्ठापित ६ प्रतिमायें प्राप्त होती हैं। आनन्दप्रभसूरि के शिष्य मुनिरत्नसूरि द्वारा वि० सं० १५२३ और वि० सं० १५४२ में प्रतिष्ठापित २ जिन प्रतिमायें प्राप्त हुई हैं। अभिलेखीय साक्ष्यों द्वारा ही मुनिरत्नसूरि के शिष्य आनन्दरत्नसूरि का भी उल्लेख प्राप्त होता है। उनके द्वारा प्रतिष्ठापित ५ तीर्थङ्कर प्रतिमायें मिली हैं, जो वि० सं० १५७१ से वि० सं० १५८३ तक की हैं। उक्त बात को तालिका के रूप में निम्न प्रकार से स्पष्ट किया जा सकता है

सोमतिलकसूरि	
सोमचन्द्रसूरि	
गुणरत्नसूरि	
मुनिमिहसूरि	[वि० सं० १४९९] १ प्रतिमा लेख
शीलरत्नसूरि	[वि० सं० १५०६-१५१२] ५ प्रतिमा लेख
आनन्दप्रभसूरि	[वि० सं० १५१३-१५२७] ६ प्रतिमा लेख
मुनिरत्नसूरि	[वि० सं० १५२३-१५४२] २ प्रतिमा लेख
आनन्दरत्नसूरि	[वि० सं० १५७१-१५८३] ५ प्रतिमा लेख

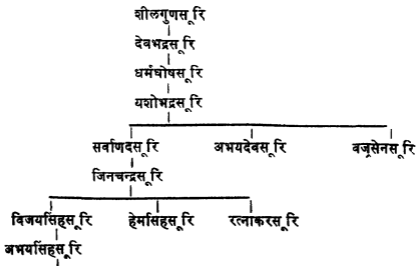
श्री मोहनलाल दलीचन्द देसाई द्वारा प्रस्तुत आगमिकगण्ड की विडालंबीया शाखा की गुर्वावली इस प्रकार है—

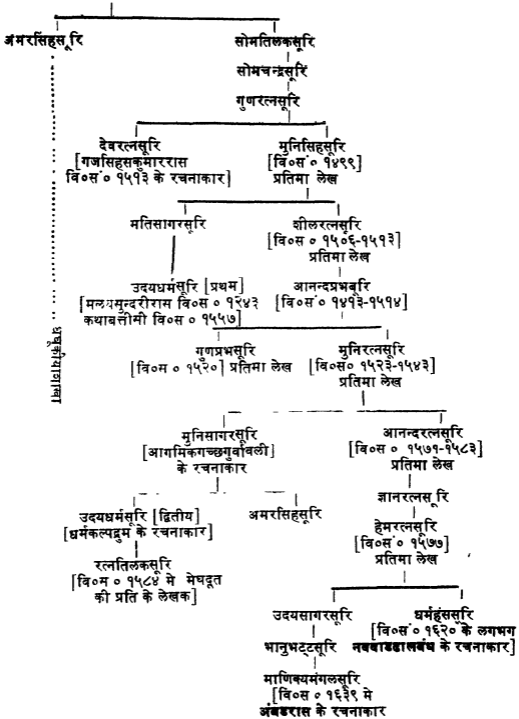


उक्त पट्टावली के आधार पर मुनिसागरसूरि द्वारा रचित आगमिकगच्छपट्टावली में ६ अन्य नाम भी जुड़ जाते हैं। इस प्रकार ग्रन्थ प्रशस्ति, प्रतिमा लेख तथा उपरोक्त पट्टावली के आधार पर मुनिसागरसूरि द्वारा रचित पट्टावली अर्थात् आगमिकगच्छ की विडालबीया शाखा की पट्टावली को जो नवीन स्वरूप प्राप्त होता है, वह इस प्रकार है

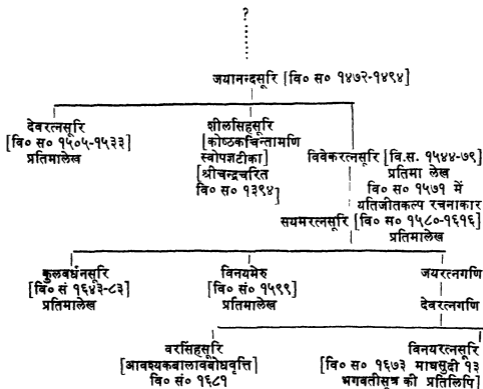
[तालिका-२]

साहित्यिक और अभिलेखीय साक्ष्यों के आधार पर निर्मित आगमिकगच्छ [विडालबीयाशाखा]
का वंश सूक्ष





साहित्यिक और अभिलेखीय साक्ष्यों के आधार पर आगमिक गच्छ के जयानन्दसूरि, देवरत्नसूरि, शीलरत्नसूरि, विवेकरत्नसूरि, संयमरत्नसूरि, कुलवर्धनसूरि, विनयमेरुसूरि, जयरत्नगणि, देवरत्नगणि, वरसिंहसूरि, विनयरत्नसूरि आदि कई मुनिजनों के नाम ज्ञात होते हैं। इन मुनिजनों के परस्पर सम्बन्ध भी उक्त साक्ष्यों के आधार पर निश्चित हो जाते हैं और इनकी जो गुर्वावली बनती है, वह इस प्रकार है—



आगमिकगच्छ के मुनिजनों की उक्त तालिका का आगमिकगच्छ की पूर्वोक्त दोनों शाखाओं (धंधूकीया शाखा और विडालंबीया शाखा) में से किसी के साथ भी समन्वय स्थापित नहीं हो पाता, ऐसी स्थिति में यह माना जा सकता है कि आगमिकगच्छ में उक्त शाखाओं के अतिरिक्त भी कुछ मुनिजनों की स्वतंत्र परम्परा विद्यमान थी।

इसी प्रकार आगमिकगच्छीय जयतिलकसूरि,^१ मलयचन्द्रसूरि,^२ जिनप्रभसूरि,^३ सिंहदत्तसूरि^४ आदि की कृतियाँ तो उपलब्ध होती हैं, परन्तु उनके गुरु-परम्परा के बारे में हमें कोई जानकारी नहीं मिलती है।

अभिलेखीय साक्ष्यों द्वारा भी इस गच्छ के अनेक मुनिजनों के नाम तो ज्ञात होते हैं, परन्तु उनकी गुरु-परम्परा के बारे में हमें कोई जानकारी नहीं मिलती। यह बात प्रतिभाकेसों की प्रस्तुत तालिका से भी स्पष्ट होती है—

१. कर्मग्रन्थ—रचनाकाल वि० सं० १४५०

मलयसुन्दरीकथा—रचनाकाल अज्ञात [यह कृति प्रकाशित हो चुकी है]

सुलसाचरित—[प्राचीनतम प्रति वि० सं० १४५३]

कथाकोश [वि० सं० १५वीं शती का मध्य]

२. स्थूलभद्रकथानक—यह कृति प्रकाशित हो चुकी है

३. मल्लिनाथचरित—रचनाकाल १३वीं शती के आसपास

४. स्थूलभद्ररास—रचनाकाल १६वीं शती के प्रथम चरण के आसपास

क्रमांक	संख्या	तिथि]	आचार्य का नाम	प्रतिमालेख/ स्तम्भलेख देवकुलिका का लेख	प्रतिष्ठा स्थान	संदर्भ ग्रन्थ
१.	१४२०	कार्तिक सुदि ५ रविवार	—	प्रथमलेख देवकुलिका का लेख	वीर विनालय, जीरावला	मुनि जयन्तविजय संपा० भाव, भाग-५, लेखांक १२२
२.	१४२१	कार्तिक सुदि ५ रविवार	—	पद्मप्रभ की प्रतिमा का लेख	जीरावलीतीर्थ चैत्यदेवकुलिका, जैन मन्दिर, धराद	लोढा, दोलत सिंह संपा० श्री प्रतिमालेख संग्रह, लेखांक ३०४(अ)
३.	१४२१	माघ वदि ११ [सोमवार	अभयसिंहसूरि	आदिनाथ की प्रतिमा का लेख	गौडी पार्ष्वनाथ विनालय, गौमा दरवाजा, बीकानेर	नाहटा, अंगरचन्द संपा०—बीकानेर जैनलेखसंग्रह - लेखांक—१२३६
४.	१४२८	आषाढ मुदि ९ शुक्रवार	जयतिलकसूरि	पार्ष्वनाथ की प्रतिमा का लेख	महावीर स्वामी का मन्दिर, ओसिया	नाहर, पूरनचद संपा० जैनलेखसंग्रह भाग १, लेखांक ७९५
५.	१४२९	पौष वदि ८ रविवार	जयाणंदसूरि	पार्ष्वनाथ की प्रतिमा का लेख	नेमिनाथ विनालय, मांडवीपोल, खभात	मुनि बुद्धिसागर संपा—जैनधातुप्रतिमा लेखसंग्रह, भाग २ लेखांक ६३१
६ अ.	१४४०	पौष वदि . . १	श्रीतिलकसूरि	आदिनाथ की पंचतीर्थी प्रतिमा का लेख	कोठार पंचतीर्थी, शत्रुञ्जय	मुनि कंबनसागर संपा०— शत्रुञ्जयगिरिराज- दर्शन, लेखांक २६५

६.	१४५१ ज्येष्ठ सुदि ४ रविवार	अमरसिंहसूरि	शांतिनाथ की धातु जैन मन्दिर, पक्ष्तीर्थी प्रतिमा का लेख	मुनि विजयधर्मसूरि संपा०—प्राचीनलेखसंग्रह लेखाङ्क ९४
७.	१४६२ वैशाख सुदि ३	अमरसिंहसूरि	पारवर्षनाथ की प्रतिमा का लेख	मुनि बुद्धिसागर, पूर्वोक्त, भाग २ लेखाङ्क २७७
८.	१४६४ माघ सुदि ३ शनिवार	अमरसिंहसूरि	शांतिनाथ की चौबीसी प्रतिमा का लेख	वही, भाग १ लेखाङ्क ४२२
९.	१४७० —	अमरसिंहसूरि	शांतिनाथ की चौबीसी प्रतिमा का लेख	वही, भाग १ लेखाङ्क ८२६
१०.	१४७१ —	अमरसिंहसूरि	चौबीसी विन प्रतिमा का लेख	लोढा, पूर्वोक्त, लेखाङ्क ७५
११.	१४७२ ज्येष्ठ सुदि ११	जयाणंदसूरि	संभवनाथ की प्रतिमा का लेख	मुनिबुद्धिसागर, पूर्वोक्त, भाग १, लेखाङ्क १०१
१२.	१४७५ —	अमरसिंहसूरि	पद्मप्रभ की प्रतिमा का लेख	वही, भाग २ लेखाङ्क ३९८
१३.	१४७६ चैत्र वदि १ शनिवार	अमरसिंहसूरि	महावीर स्वामी की चौबीसी प्रतिमा का लेख	विनयसागर, संपा०—प्रतिष्ठा लेखसंग्रह लेखाङ्क २१५

१४. १४७६ वैश्व वदि ९
रविवार
जयाणंदसूरि
शांतिनाथ की
पंचतीर्थी प्रतिमा
का लेख
सुमतिनाथ मुख-
बाचन जिनालय,
मातर
बुद्धिसागर, पूर्वोक्त,
भाग २, लेखांक ४७०
१५. १४७८ वैशाख सुदि ३
गुरुवार
अमरासिंहसूरि
शांतिनाथ की
घातु प्रतिमा
का लेख
जैन देरासर,
पाटडी
विजयधर्मसूरि,
पूर्वोक्त, लेखांक १२०
१६. १४८२ फाल्गुन सुदि ३
रविवार
जयाणंदसूरि
सुमतिनाथ की
पंचतीर्थी प्रतिमा
का लेख
शांतिनाथ जिनालय,
कडाकोटडी
बुद्धिसागर, पूर्वोक्त
भाग २, लेखांक ६१३
१७. १४८३ माघ वदि ११
गुरुवार
जयाणंदसूरि
पार्वनाथ की
पंचतीर्थी प्रतिमा
का लेख
पार्वनाथ देरासर,
पाटण
बुद्धिसागर, पूर्वोक्त,
भाग १, लेखांक २१७
१८. १४८४ वैशाख सुदि ३
गुरुवार
हेमराजसूरि
सुमतिनाथ की
पंचतीर्थी प्रतिमा
का लेख
सीमंघरस्वामी
का जिनालय,
अहमदाबाद
वही, भाग १,
लेखांक १२३१
१९. १४८४ मार्गशीर्ष सुदि ५
रविवार
अमरासिंहसूरि
के पट्टघर
श्री . रत्नसूरि
श्रेयांसनाथ की
प्रतिमा का लेख
पार्वनाथ देरासर,
अहमदाबाद
वही, भाग १,
लेखांक ९००
२०. १४८५ ज्येष्ठ वदि...
अमरासिंहसूरि
के पट्टघर
हेमरत्नसूरि
चन्द्रप्रभ स्वामी
की घातु की
चौबीसी प्रतिमा
का लेख
जैन मंदिर,
वणा
विजयधर्मसूरि
पूर्वोक्त, लेखांक १३५

२१.	१४८५	ज्येष्ठमास...१	अमरसिंहसूरि के पट्टघर हेमरत्नसूरि	सुविधिनाथ की चौबीसी प्रतिमा का लेख	चित्तामणि पार्वनाथ देरासर, बीजापुर	बुद्धिसागर, पूर्वोक्त, भाग १ लेखांक ४२३
२२.	१४८७	माघ सुदि ५ शुक्रवार	अमरसिंहसूरि के पट्टघर हेमरत्नसूरि	पार्वनाथ की चौबीसी प्रतिमा का लेख	सीमधर स्वामी का मंदिर, अहमदाबाद	बही, भाग १, लेखांक १२२६
२३.	१४८८	ज्येष्ठ सुदि १० शुक्रवार	हेमरत्नसूरि	सीतलनाथ की पंचतीर्थी प्रतिमा का लेख	चित्तामणि पार्वनाथ जिनालय, बीकानेर	नाहटा, अगरबन्द, पूर्वोक्त, लेखांक ७
२४.	१४८८	—	जयानंदसूरि	पार्वनाथ की पंचतीर्थी प्रतिमा का लेख	आदिनाथ जिनालय, बालकेशवर, मुम्बई	नाहर, पूर्वोक्त, भाग २, लेखांक १७९८
२५.	१४८९	माघ वदि २ शुक्रवार	अमरसिंहसूरि के पट्टघर हेमरत्नसूरि	पार्वनाथ की चौबीसी प्रतिमा का लेख	कुंभनाथ देरासर, बीजापुर	बुद्धिसागर, पूर्वोक्त, भाग १, लेखांक ४४०
२६.	१४८९	तिथिविहीन	अमरसिंहसूरि के पट्टघर हेमरत्नसूरि	शातिनाथ की प्रतिमा का लेख	शातिनाथ देरासर, शातिनाथ पोल, अहमदाबाद	बुद्धिसागर, पूर्वोक्त, भाग १, लेखांक १३४६
२७.	१४९०	फाल्गुन... सोमवार	अमरसिंहसूरि के पट्टघर हेमरत्नसूरि	पार्वनाथ की घातु प्रतिमा का लेख	गौड़ीपार्वनाथ जिनालय, राधनपुर	सुनि विशालविषय, संपा०—राधनपुर- प्रतिमालेखसंग्रह, लेखांक ११८

२८.	१४९१	द्वितीय ज्येष्ठ वदि ७ शनिवार	हेमरत्नसूरि	कुंभुनाथ की प्रतिमा का लेख	शांतिनाथ देरासर, शांतिनाथ पील, अहमदाबाद	बुद्धिसागर, पूर्वोक्त, भाग १, लेखाङ्क १२६९
२९.	१४९२	ज्येष्ठ वदि...	हेमरत्नसूरि	वासुपुत्र्य की प्रतिमा का लेख	चित्तामणि जिनालय, बीकानेर	नाहटा, अगस्त्यद पूर्वोक्त, लेखाङ्क ७६३
३०.	१४९३	चैत्रवदि ८ शुक्रवार	जयाणदसूरि	धर्मनाथ की धातु पंचतीर्थी प्रतिमा का लेख	वीर जिनालय, राघनपुर	मुनि विशालविजय, पूर्वोक्त, लेखाङ्क १२२
३१.	१४९४	माघ सुदि ५ शुक्रवार	जयानन्दसूरि के शिष्य श्रीसूरि	सम्बनाथ की धातु पंचतीर्थी प्रतिमा का लेख	शांतिनाथ जिनालय, राघनपुर	विजयधर्मसूरि, पूर्वोक्त, लेखाङ्क १६२
३२.	१३९६	फाल्गुन वदि २ शुक्रवार	जयानन्दसूरि के शिष्य श्रीसूरि	विमलनाथ की चौबीसी का प्रतिमा लेख	नवपल्लव पारवनाथ जिनालय, बोलपीपलो, खंभात	मुनि विशालविजय, पूर्वोक्त, लेखाङ्क १२३
३३.	१४९९	कार्तिकसुदि ५ सोमवार	मुनि सिंहसूरि	शांतिनाथ की प्रतिमा का लेख	आदिनाथ जिनालय, बेरालु	बुद्धिसागर, पूर्वोक्त, भाग २, लेखाङ्क १०८६
३४.	१५००	चैत्रसुदि १३ रविवार	सिंहदत्तसूरि	पारवनाथ की प्रतिमा का लेख	चित्तामणि पारवनाथ जिनालय, राघनपुर	बुद्धिसागर, पूर्वोक्त, भाग १, लेखाङ्क ७५५
३५.	१५०३	माघ वदि ३ शुक्रवार	सिंहदत्तसूरि	शांतिनाथ की प्रतिमा का लेख	गोड़ी पारवनाथ देरासर, बीजपुर	मुनि विशालविजय पूर्वोक्त, लेखाङ्क १३१
						बुद्धिसागर, पूर्वोक्त, भाग १ लेखाङ्क ४४८

३६.	१५०३	माघ वदि ८ बुधवार	हेमरत्नसूरि	सुविधिनाथ की प्रतिमा का लेख	मुनिब्रत जिनालय, भरुच	बुद्धिसागर, पूर्वोक्त, भाग २, लेखांक ३३८
३७	१५०३	माघ सुदि ४ गुरुवार	हेमरत्नसूरि	कुशुनाथ की प्रतिमा का लेख	चिन्तामणि पार्वनाथ जिनालय, बीकानेर	नाहुटा, पूर्वोक्त लेखांक ८७८
३८.	१५०३	माघ सुदि ५ गुरुवार	हेमरत्नसूरि	शीतलनाथ की धातु पंचतीर्थी प्रतिमा का लेख	धर्मनाथ जिनालय, मडार	मुनि जयन्ताविजय, पूर्वोक्त, लेखांक ७६
३९.	१५०४	फाल्गुन सुदि १२ गुरुवार	अमरसिंहसूरि के पट्टधर हेमरत्नसूरि	विमलनाथ की प्रतिमा का लेख	शातिनाथ जिनालय, शातिनाथ पोल अहमदाबाद	मुनि बुद्धिसागर, पूर्वोक्त, भाग १, लेखांक १३१२
४०.	१५०४	—	जिनचन्द्रसूरि	पार्वनाथ की प्रतिमा का लेख	शातिनाथ जिनालय शातिनाथ पोल, अहमदाबाद	वही, भाग १, लेखांक १३०९
४१.	१५०५	माघ सुदि ९ शनिवार	हेमरत्नसूरि	शातिनाथ की धातु प्रतिमा का लेख	ओसवालों का मंदिर, पूना	विजयधर्मसूरि, पूर्वोक्त, लेखांक २०४
४२.	१५०५	माघ सुदि ९ शनिवार	हेमरत्नसूरि	सुमतिनाथ की प्रतिमा का लेख	महावीर स्वामी का मन्दिर, धराद	लोढा, दौलत सिंह पूर्वोक्त, लेखांक १
४३.	१५०६	चैत्र वदि ४ बुधवार	शीलरत्नसूरि	वासुपूज्य स्वामी की पंचतीर्थी प्रतिमा का लेख	देहरी न० ९७, समुच्चय	मुनि कंचनसागर, पूर्वोक्त, लेखांक १७९

बुद्धिसागर, पूर्वोक्त,
भाग २, लेखोंक २८२

भगमोहल पार्ष्णीनाथ
जिनालय, भीयामास

संभवनाथ की
प्रतिमा का लेख

हर्षतिलकसूरि
सिंहदत्तसूरि

४४. १५०६ चैत्र वदि ५
गुरुवार

४५.

नाहटा, अयारबन्द,
पूर्वोक्त, लेखोंक
१३२६

वासुपुण्यस्वामी
का जिनालय,
बीकानेर

शांतिनाथ की
पंचतीर्थी प्रतिमा
का लेख

हेमरत्नसूरि

१५०६ पौष वदि २
शुक्रवार

४६.

नाहर, पूरनबन्द,
पूर्वोक्त, भाग २,
लेखोंक १००४

हीरालाल गुलाब सिंह
का घरदेरासर,
बिलपुर रोड,
कलकत्ता

सुविधिनाथ
की धातु की
चौबीसी प्रतिमा
का लेख

अमररत्नसूरि
के पट्टघर
हेमरत्नसूरि

१५०६ तित्थिविहीन

४७.

वही, भाग १
लेखोंक ३९१

यति पन्नालाल
का घर देरासर,
कलकत्ता

सुविधिनाथ
की धातु की
चौबीसी प्रतिमा
का लेख

अमररत्नसूरि
हेमरत्नसूरि

१५०६ तित्थि विहीन

४८.

वही, भाग १,
लेखोंक ४७६

नवबरे का मन्दिर,
चेलपुरी, दिल्ली

मुनि सुव्रतस्वामी
की प्रतिमा का लेख

शीलरत्नसूरि

१५०७ वैशाख वदि ६
गुरुवार

४९.

बुद्धिसागर, पूर्वोक्त
भाग १, लेखोंक ९७

जैन मन्दिर,
बडावली

शांतिनाथ की
प्रतिमा का लेख

शीलरत्नसूरि

१५०७ वैशाख वदि ६
गुरुवार

५०.

विनयसागर,
पूर्वोक्त, लेखोंक ४२०

पद्मप्रभ जिनालय,
घाट, जयपुर

आदिनाथ की
पंचतीर्थी प्रतिमा
का लेख

सिंहदत्तसूरि

१५०७ माघ सुदि ५
शुक्रवार

५१.

बुद्धिसागर, पूर्वोक्त,
भाग २, लेखोंक ६८२

शांतिनाथ, जिनालय,
दंतालवाडो, खंभात

अभिनन्दन स्वामी
की प्रतिमा का लेख

हेमरत्नसूरि

१५०७ माघ सुदि १३
शुक्रवार

५२.

५२	१५०७	वैशाख सुदि ६ शुक्रवार	शीलरत्नसूरि	शातिनाथ की प्रतिमा का लेख	जैन मंदिर वडावली	दुद्धिसागर, पूर्वोक्त, भाग १, लेखांक ९७
५३.	१५०८	चैत्र सुदि १३ रविवार	सिंहदत्तसूरि	चन्द्रप्रभ की प्रतिमा का लेख	पार्वनाथ जिनालय, भरुच	वही, भाग २, लेखांक ३१५
५४.	१५०८	चैत्र सुदि १३ रविवार	सिंहदत्तसूरि	विमलनाथ की प्रतिमा का लेख	शातिनाथ जिनालय, चौकसी पोल, खभात	वही, भाग २, लेखांक ८४२
५५.	१५०८	चैत्र सुदि १३ रविवार	सिंहदत्तसूरि	शातिनाथ की प्रतिमा का लेख	चिन्तामणि पार्वनाथ जिनालय, शकोपुर, खभात	वही, भाग २, लेखांक ९०९
५६.	१५०८	वैशाख वदि ११ रविवार	दुर्बलिलकसूरि	श्रेयांसनाथ की प्रतिमा का लेख	वीर जिनालय, भरुच	वही, भाग २, लेखांक ३४२
५७	१५०८	वैशाख वदि १२ रविवार	जिनरत्नसूरि	शातिनाथ की प्रतिमा का लेख	शातिनाथ देरासर, शातिनाथ पोल, अहमदाबाद	वही, भाग १, लेखांक १३४९
५८	१५०८	आषाढ सुदि २ रविवार	देवरत्नसूरि	शातिनाथ की चौबीसी प्रतिमा का लेख	घर देरासर, बड़ोदरा	वही, भाग २, लेखांक २२०
५९	१५०९	वैशाख वदि ५ शनिवार	देवरत्नसूरि	कुण्ठनाथ की चौबीसी का लेख	मुनिमुद्रत जिनालय, भरुच	वही, भाग २, लेखांक ३३१
५९. [अ]	१५(०७)९	वैशाख वदि ११ शुक्रवार	दे...भि:	आदिनाथ की चौबीसी का लेख	संयामसोनी के मन्दिर की देवकुलिका, उज्जयन्त	ठाकी, एम० ए०-५० बेचरदासदोशी स्मृतिग्रन्थ, पृ० १८८

६०.	१५१०	फाल्गुन वदि ३ शुक्रवार	हर्षतिलकसूरि	अजिनाथ की प्रतिमा का लेख	शांतिनाथ जिनालय, साजेक चौक, खंभात	बुद्धिसागर, पूर्वोक्त, भाग २, लेखांक १८८
६१.	१५१०	फाल्गुन वदि ३ शुक्रवार	जिनरत्नसूरि	आदिनाथ की प्रतिमा का लेख	धर्मनाथ जिनालय, बडा बाजार, कलकत्ता	नाहर, प्रतलचन्द, पूर्वोक्त, भाग १, लेखांक १००
६२.	१५१०	फाल्गुन वदि ३ शुक्रवार	सिंहदत्तसूरि	सुमतिनाथ की प्रतिमा का लेख	आदिनाथ जिनालय, मांडवीपोल, खंभात	बुद्धिसागर, पूर्वोक्त, भाग २, लेखांक ६१९
६३.	१५१०	फाल्गुन वदि ३ शुक्रवार	सिंहदत्तसूरि	विमलनाथ की धातु प्रतिमा का लेख	गौडीजी भंडार, उदयपुर	विजयधर्मसूरि, पूर्वोक्त, लेखांक २६०
६४.	१५११	आषाढ सुदि ६ शुक्रवार	देवरत्नसूरि	वासुदेव्य की प्रतिमा का लेख	जैन मन्दिर, कालोल	बुद्धिसागर, पूर्वोक्त, भाग १, लेखांक ७१८
६५.	१५११	आषाढ सुदि ६ शुक्रवार	देवरत्नसूरि	सुमतिनाथ की पंचतीर्थी प्रतिमा का लेख	शांतिनाथ देरासर, अहमदाबाद	वही, भाग १, लेखांक १२५०
६६.	१५११	आषाढ सुदि ६ शुक्रवार	देवगुप्तसूरि	शांतिनाथ की प्रतिमा का लेख	सीमघर स्वामी का जिनालय, अहमदाबाद	बुद्धिसागर, पूर्वोक्त, भाग १, लेखांक ११६०
६७.	१५११	माघ सुदि १ शुक्रवार	सिंहदत्तसूरि	शांतिनाथ की पंचतीर्थी प्रतिमा का लेख	शांतिनाथ जिनालय, राधनपुर	मुनि विशालविजय पूर्वोक्त, लेखांक १७०

६८.	१५१२	माघ सुदि १० बुधवार	सिंहदत्तसूरि	शातिनाथ की चौबीसी प्रतिमा का लेख	संभवनाथ देरासर, कडी	बुद्धिसागर, पूर्वोक्त, भाग १, लेखांक ७२३
६९	१५१२	ज्येष्ठ वदि ५ सोमवार	हेमरत्नसूरि	नमिनाथ की प्रतिमा का लेख	पंचतीर्थी, शत्रुञ्जय	मुनि कंचनसागर, पूर्वोक्त, लेखांक ४३९
७०.	१५१२	ज्येष्ठ सुदि १० रविवार	हेमरत्नसूरि	सुमतिनाथ की प्रतिमा का लेख	जैन मन्दिर, बडावली	बुद्धिसागर, पूर्वोक्त, भाग १, लेखांक ९५
७१.	१५१२	वैशाख वदि १० गुरुवार	हेमरत्नसूरि	सुमतिनाथ की प्रतिमा का लेख	वीर जिनालय, अहमदाबाद	बुद्धिसागर, पूर्वोक्त, भाग १, लेखांक ९५९
७२	१५१२	वैशाख वदि १० गुरुवार	हेमरत्नसूरि	कुंभुनाथ की प्रतिमा का लेख	जैन मन्दिर, बडावली	बही, भाग १, लेखांक ९४
७३.	१५१२	वैशाख सुदि ५	हेमरत्नसूरि	कुन्धुनाथ की घातु प्रतिमा का लेख	गोपों का उपाश्रय, बाङ्गोर	नाहर, पूरनचन्द, पूर्वोक्त, भाग १, लेखांक ७४१
७४.	१५१२	वैशाख सुदि ५ शुक्रवार	हेमरत्नसूरि	कुन्धुनाथ की चौबीसी का लेख	चन्द्रप्रभ स्वामी का जिनालय, जैसलमेर	बही, भाग ३, लेखांक २१६५ एवं नाहटा, अगारचन्द पूर्वोक्त, लेखांक २७७५

बुद्धिसागर, पूर्वोक्त,
भाग १, लेखांक
१३२१

७५.	१५१२	—	हेमरत्नसूरि	नभिनाथ की चौबीसी का लेख	शांतिनाथ देरासर, शांतिनाथ गोल, अहमदाबाद	बुद्धिसागर, पूर्वोक्त, भाग १, लेखांक १३२१
७६.	१५१२		शीलरत्नसूरि आदिरत्नसूरि	आदिनाथ की प्रतिमा का लेख	जैनमंदिर, वादनवाड़ा	जैनसत्यप्रकाश, वर्ष ६, अंक १०, पृष्ठ ३७२- ३७४, लेखांक ८
७७.	१५१२	ज्येष्ठ सुदि १० रविवार	हेमरत्नसूरि	सुमतिनाथ की प्रतिमा का लेख	जैनमंदिर, बडावली	बुद्धिसागर, पूर्वोक्त, भाग १, लेखांक ९५
७८.	१५१२	फाल्गुन वदि ३ शुक्रवार	हेमरत्नसूरि	सुमतिनाथ की प्रतिमा का लेख	सुमतिनाथ जिनालय, चोलापोल, खंभात	वही, भाग-२, लेखांक ६९५
७९.	१५१३	चैत्र सुदि ५ बुधवार	आणंदप्रभसूरि	कुंभुनाथ की धातु की प्रतिमा का लेख	श्री रावलापारखंवाथ देरासर, घोषा	विजयधर्मसूरि, पूर्वोक्त, लेखांक २८७
८०.	१५१३	ज्येष्ठ सुदि ३ गुरुवार	देवरत्नसूरि	श्रेयांसनाथ की धातु प्रतिमा का लेख	शांतिनाथ जिनालय, वीरामगाम	वही, लेखांक २९२
८१.	१५१३	आषाढ सुदि १० गुरुवार	देवरत्नसूरि	श्रेयांसनाथ की प्रतिमा का लेख	नवपल्लव पारखंवाथ जिनालय, बोलपीपलो, खंभात	बुद्धिसागर, पूर्वोक्त भाग २, लेखांक १०९८
८२.	१५१३	माघ वदि २ शुक्रवार	साधुरत्नसूरि	अजितनाथ की प्रतिमा का लेख	चिन्तामणिपारखंवाथ जिनालय, चौकसी- पोल, खंभात	वही, भाग-२, लेखांक ८००
८३.	१५१५	वैशाख सुदि १ गुरुवार	हेमरत्नसूरि	संभवनाथ की प्रतिमा का लेख	सीमधरस्वामी का देरासर, अहमदाबाद	वही, भाग १, लेखांक ११६३

४४.	१५१५	वैशाख सुदि १० गुरुवार	हेमरत्नसूरि	संभवनाथ की पंच- तीर्थी प्रतिमा का लेख	आदिनाथ जिनालय, करमदी	बिनयसागर, पूर्वोक्त, लेखाङ्क ५३१
४५	१५१५	कार्तिक वदि १ रविवार	देवरत्नसूरि	वासुपूज्य की प्रतिमा का लेख	पद्मप्रभजिनालय, कडाकोटडी, खंभात	बुद्धिसागर, पूर्वोक्त, भाग-२, लेखाङ्क ५१३
४६.	१५१५	कार्तिक वदि १ रविवार	देवरत्नसूरि	सुविधिनाथ की प्रतिमा का लेख	सीमधरस्वामी का जिनालय, अहमदाबाद	वही, लेखाङ्क १२१२
४७	१५१५	माघ सुदि ५ शनिवार	पादप्रभसूरि	शांतिनाथ की प्रतिमा का लेख	गौड़ीपाखवंनाथ जिनालय, पालिताना	विजयधर्मसूरि, पूर्वोक्त, लेखाङ्क ६६०
४८	१५१५	फाल्गुन सुदि ८ शनिवार	हेमरत्नसूरि	पाखवंनाथ की पंचतीर्थी प्रतिमा का लेख	शांतिनाथ जिनालय, वाडीवाडो, सेडा, गुजरात	बुद्धिसागर, पूर्वोक्त, भाग-२, लेखाङ्क ४०७
४९.	१५१६	चैत्र वदि ४ गुरुवार	आर्णदप्रभसूरि	चन्द्रप्रभस्वामी की प्रतिमा का लेख	नेमिनाथ जिनालय, भोंयरापाडो, खंभात	वही, भाग-२, लेखाङ्क ८८९
९०	१५१६	वैशाख सुदि ३	हेमरत्नसूरि	विमलनाथ की पंचतीर्थी प्रतिमा का लेख	आदिनाथ जिनालय, बड़ोदरा	वही, भाग-२, लेखाङ्क १२५
९१.	१५१६	ज्येष्ठ सुदि ३ गुरुवार	देवरत्नसूरि	वासुपूज्य की प्रतिमा का लेख	सुमतिनाथमुख्यावन जिनालय, मातर	वही, भाग-२, लेखाङ्क ४९९
९२	१५१६	आषाढ सुदि ३ रविवार	देवरत्नसूरि	श्रयासनाथ की प्रतिमा का लेख	पाखवंनाथ जिनालय, नाहटो की गवाड, वीकानैर	नाहटो, अपारचन्द, पूर्वोक्त, लेखाङ्क १५१३

१३.	१५१६	भाषाङ्ग सुदि ९ शुक्रवार	देवरलसूरि	नमिनाथ की चांदी की सपरिकर प्रतिमा का लेख	मुपाख्यनाथ जिनालय, नाहटों की गवाड़, बीकानेर	वही, लेखाङ्क १७६१
१४.	१५१६	कार्तिक सुदि १५ शनिवार	सिंहदत्तसूरि	वासुपूज्य स्वामी की प्रतिमा का लेख	सुव्रतनाथ जिनालय, खारवाडो, खण्डात	बुद्धिसागर, पूर्वोक्त भाग-२, लेखाङ्क- १०३२
१५.	१५१७	वैशाख सुदि ३ सोमवार	हेमरलसूरि	शीतलनाथ की पंचतीर्थी प्रतिमा का लेख	शांतिनाथ जिनालय, लखनऊ	नाहर, पूर्वोक्त, भाग-२, लेखाङ्क १५०५
१६.	१५१७	वैशाख सुदि १२ सोमवार	आणदप्रभसूरि	आदिनाथ की प्रतिमा का लेख	पारबनाथ देरासर, अहमदाबाद	बुद्धिसागर, पूर्वोक्त, भाग १, लेखांक १०८९
१७.	१५१७	माघ सुदि ५ शुक्रवार	आणदप्रभसूरि	कुंथुनाथ की प्रतिमा का लेख	सुविधिनाथ जिनालय, घोषा, काठियावाड़	नाहर, पूरनचद, पूर्वोक्त, भाग-२, लेखांक १७६९
१८.	१५१७	माघ सुदि ५ शुक्रवार	देवरलसूरि	धर्मनाथ की प्रतिमा का लेख	संभवनाथ जिनालय, अजमेर	वही, भाग १, लेखांक ५५७ एव विनयसागर, पूर्वोक्त लेखांक ५७२
१९.	१५१७	माघ सुदि ५ शुक्रवार	देवरलसूरि	विमलनाथ की प्रतिमा का लेख	शांतिनाथ जिनालय, चुरु, राजस्थान	नाहटा, अगरचन्द, पूर्वोक्त, लेखांक २४०८
१००.	१५१७	माघ सुदि ५ शुक्रवार	महेन्द्रसूरि	आदिनाथ की प्रतिमा का लेख	शांतिनाथ जिनालय, शांतिनाथ पोल, अहमदाबाद	बुद्धिसागर, पूर्वोक्त, भाग १, लेखांक १२८४

१०१.	१५१७	माघ सुदि ५ शुक्रवार	पूर्णदेवसूरि	मुनिसुखत की प्रतिमा का लेख	धर्मनाथदेरासर, अहमदाबाद	वही, भाग १, लेखांक ११३१
१०२.	१५१८	ज्येष्ठ सुदि २ शनिवार	देवरलसूरि	संभवाथ की चौबीसी प्रतिमा का लेख	महावीर जिनालय, चौकसीपोल, खंभात	वही, भाग-२ लेखांक ८२७
१०३.	१५१८	माघ सुदि ५ शुक्रवार	हेमरलसूरि	पद्मप्रभ स्वामी की पंचतीर्थी प्रतिमा का लेख	पाश्र्वनाथ जिनालय, राधनपुर	मुनिविशालविजय, पूर्वोक्त, लेखांक २१६
१०४.	१५१९	ज्येष्ठ वदि १ शुक्रवार	देवरलसूरि	धर्मनाथ की पंचतीर्थी प्रतिमा का लेख	मोतीसा की टूक, शत्रुञ्जय	मुनिकचनसागर पूर्वोक्त, लेखांक ४६२
१०५.	१५१९	वैशाख वदि ११ शुक्रवार	हेमरलसूरि	धर्मनाथ की पंचतीर्थी प्रतिमा का लेख	नवपल्लवपाश्र्वनाथ देरासर, खंभात	बुद्धिसागर, पूर्वोक्त भाग-२, लेखांक १०८९
१०६.	१५१९	वैशाख सुदि ३ शुक्रवार	हेमरलसूरि	पद्मप्रभस्वामी की पंचतीर्थी का लेख	पाश्र्वनाथ जिनालय, अञ्जार	नाहर, पूरनचन्द, पूर्वोक्त, भाग-२ लेखांक १७२१
१०७.	१५१९	वैशाख सुदि ३ शुक्रवार	हेमरलसूरि	कुन्धनाथ की पंच- तीर्थी प्रतिमा का लेख	चन्द्रप्रभ जिनालय, जैसलमेर	वही, भाग-३, लेखांक २३४४
१०८.	१५१९	माघ वदि ९ शनिवार	हेमरलसूरि	अजितनाथ की चौबीसी का लेख	कुन्धनाथ जिनालय, बहियाली पोल, बड़ोदरा	बुद्धिसागर, पूर्वोक्त, भाग-२, लेखांक ११०
१०९.	१५१९	माघ सुदि ३ सोमवार	हेमरलसूरि	वासुपुज्य की धातु प्रतिमा का लेख	शांतिनाथ देरासर, जामसगर	विजयधर्मसूरि पूर्वोक्त, लेखांक ३३०

११०.	१५२०	चैत्र वदि ८ शुक्रवार	—	शीतलनाथ की धातु प्रतिमा का लेख	शान्तिनाथ जिनालय, वीरमगम	विजयधर्मसूरि, पूर्वोक्त लेखांक ३४५
१११.	१५२०	वैशाख वदि ७ शनिवार	आणंदप्रभसूरि	मुनिसुव्रतस्वामी की धातु पंचतीर्थी का लेख	गोड़ीपारखनाथ देरासर, राधनपुर	मुनि विशालविजय, पूर्वोक्त, लेखांक २३१
११२.	१५२०	वैशाख वदि ७ शनिवार	आणंदप्रभसूरि के शिष्य गुणप्रभसूरि	सभनाथ की प्रतिमा का लेख	मनमोहनपारखनाथ जिनालय, चौकसीपोल, खंभात	बुद्धिसागर पूर्वोक्त भाग-२ लेखांक ८२४
११३	१५२०	आषाढ सुदि ९ गुरुवार	हेमरत्नसूरि	मुनिसुव्रत की चौबीसी का लेख	कुन्धुनाथ जिनालय, खंभात	वही, भाग-२ लेखांक ६६६
११४.	१५२१	आषाढ सुदि १ गुरुवार	हेमरत्नसूरि	शीतलनाथ की पंचतीर्थी प्रतिमा का लेख	चित्तमणि जिनालय, नाहटा, अगरचद-पूर्वोक्त, बीकानेर	लेखांक १०२२
११५	१५२३	कार्तिक वदि ५ सोमवार	मुनिरत्नसूरि	शान्तिनाथ की पंचतीर्थी प्रतिमा का लेख	आदिनाथ जिनालय, माणकचौक, खंभात	बुद्धिसागर, पूर्वोक्त, भाग-२, लेखांक १००५
११६.	१५२३	वैशाख सुदि १३ गुरुवार	सिंहदत्तसूरि	आदिनाथ की प्रतिमा का लेख	बावन जिनालय, पेवापुर	वही, भाग-१, लेखांक ७१३
११७.	१५२३	फाल्गुन वदि ४ सोमवार	देवरत्नसूरि	कुन्धुनाथ की धातु प्रतिमा का लेख	जील्लावाला देरासर, घोषा	विजयधर्मसूरि पूर्वोक्त, लेखांक ३७०
११८.	१५२४	वैशाख सुदि ३ सोमवार	देवरत्नसूरि	कुन्धुनाथ की धातु- पंचतीर्थी प्रतिमा का लेख	चित्तमणि पारखनाथ देरासर, लाजग्राम	मुनि जयल्लविजय, पूर्वोक्त, भाग-५ लेखांक ४७७

११९.	१५२४	कार्तिक वदि १३ शनिवार	अमररत्नसूरि	सुमतिनाथ की पंचतीर्थी प्रतिमा का लेख	जैन मंदिर, गांभू	बुद्धिसागर, पूर्वोक्त, भाग-१, लेखांक ७४
१२०.	१५२४	वैशाख सुदि २ शुक्रवार	अमररत्नसूरि	सभवाणाय की चौबीसी प्रतिमा का लेख	विन्तामण्डि पार्वनाथ विनालय, किशनगढ़	विनयसागर, पूर्वोक्त, लेखांक ६३९
१२१.	१५२५	पौष वदि ५ सोमवार	देवरत्नसूरि	पार्वनाथ की धातु प्रतिमा का लेख	जैन देरासर, लीबडी	विजयधर्मसूरि पूर्वोक्त, लेखांक ३८८
१२२.	१५२५	माघ सुदि १३ बुधवार	देवरत्नसूरि	सुविधिनाथ की प्रतिमा का लेख	पार्वनाथ विनालय, माणिकचौक, खंभात	बुद्धिसागर, पूर्वोक्त, भाग-२, लेखांक ९३७
१२३.	१५२५	माघ सुदि १३ बुधवार	जयचन्द्रसूरि के पट्टधर देवरत्नसूरि	अभिनन्दनस्वामी की चौबीसी का लेख	घर देरामर, गामदेवी, वाचागांधी रोड, मुम्बई	नाहर, पूर्वोक्त, भाग-२, लेखांक १८००
१२४.	१५२५	—	अमररत्नसूरि	कुण्ठनाथ की धातु की पंचतीर्थी प्रतिमा का लेख	आदिनाथ विनालय, जामनगर	विजयधर्मसूरि, पूर्वोक्त, लेखांक ४०३
१२५.	१५२७	वैशाख वदि ६ शुक्रवार	आनन्दप्रभसूरि	धर्मनाथ की धातु प्रतिमा का लेख	नवलखंडा पार्वनाथ देरासर, घोषा	वही, लेखांक ४०९
१२६.	१५२७	वैशाख वदि १०	देवरत्नसूरि	पद्मप्रभ की प्रतिमा का लेख	सुमतिनाथ मुख्यवाकन विनालय, मातर	बुद्धिसागर, पूर्वोक्त, भाग-२ लेखांक ४६८
१२७.	१५२७	—	अमररत्नसूरि	पार्वनाथ की धातु की प्रतिमा का लेख	सुविधिनाथ देरासर, घोषा	विजयधर्मसूरि, पूर्वोक्त, लेखांक ४०५

१२८.	१५२८	आषाढ सुदि ५ रविवार	सिद्धरत्नसूरि के पट्टधर सोमदेवसूरि	सुमतिनाथ की धातु की पंचतीर्थी प्रतिमा का लेख	राधनपुर	श्रुति विशालविजय, पूर्वोक्त, लेखांक २६२ एवं मुनिव्यस्तविजय, आठू, भाग ५, लेखांक ५१०
१२९.	१५२८	पौष सुदि ३ सोमवार	अमररत्नसूरि	धर्मनाथ की धातु की पंचतीर्थी प्रतिमा का लेख	आदिनाथ जिनालय, जामनगर	विजयधर्मसूरि, पूर्वोक्त, लेखांक ४१३
१३०.	१५२९	वैशाख सुदि ५ शुक्रवार	देवरत्नसूरि	अभिनन्दनस्वामी की प्रतिमा का लेख	पार्वनाथ जिनालय, माणिक चौक, संभात	बुद्धिसागर, पूर्वोक्त, भाग-२, लेखांक १४७
१३१.	१५२९	वैशाख सुदि ५ शुक्रवार	देवरत्नसूरि	पार्वनाथ की रत्नमय प्रतिमा के परिकर का लेख	कुन्धुनाथ जिनालय, का मांडवीपोल, संभात	वही, भाग-२ लेखांक ६४३
१३२.	१५२९	ज्येष्ठ वदि १ शुक्रवार	अमररत्नसूरि	संभवनाथ की पंचतीर्थी प्रतिमा का लेख	संभवनाथ जिनालय, मांडवीपोल, संभात	वही, भाग-२ लेखांक ११४२
१३३.	१५२९	ज्येष्ठ वदि १ शुक्रवार	अमररत्नसूरि	पद्मप्रभ की पंचतीर्थी प्रतिमा का लेख	जैनमंदिर, थराव	लोढा, दौलतसिंह, पूर्वोक्त, लेखांक ८२
१३४.	१५३०	माघ वदि २ शुक्रवार	अमररत्नसूरि	मुनिसुतस्वामी की प्रतिमा का लेख	विमलनाथ जिनालय, (कोचरो में) बीकानेर	नाहटा, अगरबन्द, पूर्वोक्त, लेखांक १५८२
१३५.	१५३०	श्राव सुदि १० शुक्रवार	देवरत्नसूरि	कुन्धुनाथ की प्रतिमा का लेख	आदिनाथ जिनालय, माणिक चौक संभात	बुद्धिसागर, पूर्वोक्त, भाग-२ लेखांक १०१०

१३६.	१५३१	माघ सुदि ५	अमररत्नसूरि	चन्द्रप्रभस्वामी की पंचतीर्थी प्रतिमा का लेख	मुनिब्रुतदेरासर, डभोई	वही, भाग १, लेखाङ्क ६५
१३७.	१५३१	माघ वदि ४ सोमवार	देवरत्नसूरि	आदिनाथ की प्रतिमा का लेख	जैन मंदिर, ऊंक्षा	दुद्धिसागर, पूर्वोक्त, भाग-१, लेखाङ्क १८२
१३८.	१५३१	माघ वदि ८ सोमवार	देवरत्नसूरि	सभवाथ की चौबीसी प्रतिमा का लेख	चित्तामणिपार्श्वनाथ जिनालय, खभात	वही, भाग-२ लेखाङ्क १११९
१३९.	१५३१	माघ वदि ८ सोमवार	देवरत्नसूरि	सुविधिनाथ की प्रतिमा का लेख	सुमतिनाथ जिनालय, पालिताना	नाहर, पूरनचन्द, पूर्वोक्त, भाग २, लेखाङ्क १७५९ एवं विजयधर्म- सूरि, पूर्वोक्त, लेखाङ्क ४३५
१४०.	१५३१	माघ वदि ८ सोमवार	देवरत्नसूरि	वासुपुष्यस्वामी की प्रतिमा का लेख	चित्तामणिपार्श्वनाथ देरासर, कड़ी	दुद्धिसागर, पूर्वोक्त, भाग १, लेखाङ्क ७२२
१४१.	१५३२	वैशाख ।	अमररत्नसूरि	अभिनन्दनस्वामी की धातु-प्रतिमा का लेख	आदिनाथ जिनालय, जामनगर	विजयधर्मसूरि, पूर्वोक्त, लेखाङ्क ४४६
१४२.	१५३२	वैशाख ।	अमररत्नसूरि	शांतिनाथ की प्रतिमा का लेख	बावनजिनालय, पेथापुर	दुद्धिसागर, पूर्वोक्त, भाग-१ लेखाङ्क ७१२
१४३.	१५३२	ज्येष्ठ वदि १३	अमररत्नसूरि	महावीर स्वामी की धातु-पंचतीर्थी प्रतिमा का लेख	आदिनाथ जिनालय, राघनपुर	मुनिविशाल विजय, पूर्वोक्त, लेखाङ्क २८१

१४४.	१५३२	वैशाख सुदि ३	अमररत्नसूरि	पार्वर्णनाथ की प्रतिमा का लेख	मुर्मतिनाथ जिनालय, नागौर	विनयसागर, पूर्वोक्त, लेखाङ्क ७४५ एवं नाहर, पूरनचन्द, पूर्वोक्त, भाग-२, लेखाङ्क १३२३
१४५.	१५३२	वैशाख ... ।	अमररत्नसूरि	श्रेयांसलमथ की पंच-तीर्थों प्रतिमा का लेख	सर्मानन्ददेरावर, डभोई	दुद्धिसागर, पूर्वोक्त भाग १, लेखाङ्क ५७
१४६.	१५३३	माघ सुदि ५ रविवार	देवरत्नसूरि	संभवनाथ की प्रतिमा का लेख	पार्वर्णनाथ जिनालय, खंभात	दुद्धिसागर, पूर्वोक्त, भाग-२, लेखाङ्क ३०८
१४७.	१४३५	माघ सुदि ५ शुक्रवार	आनन्दप्रभसूरि	वासुपूज्यस्वामी की प्रतिमा का लेख	जैन देरासर, मेरीता	वही, भाग १, लेखाङ्क ६७१
१४८.	१५३५	वैशाख सुदि ६ सोमवार	अमररत्नसूरि	वासुपूज्यस्वामी की प्रतिमा का लेख	जैन मंदिर, चाणस्मा	वही, भाग-१, लेखाङ्क ११४
१४९.	१५३५	आषाढ सुदि २ मंगलवार	अमररत्नसूरि	कुंभुनाथ की प्रतिमा का लेख	जैनमंदिर, मेरीता	वही, भाग-१, लेखाङ्क ६६६
१५०.	१५३६	वैशाख सुदि ३ शुक्रवार	अमररत्नसूरि	विमलनाथ की प्रतिमा का लेख	जैन मंदिर, पाडीव सिरोही-राजस्थान	नाहर, पूरनचन्द, पूर्वोक्त, भाग-२, लेखाङ्क २०११
१५१.	१५३६	पौष वदि...शुक्रवार	सिंहदत्तसूरि	नमिनाथ की धातु प्रतिमा का लेख	बडा मंदिर, सीहोर	नाहर, पूरनचन्द, पूर्वोक्त, भाग २, लेखाङ्क १७३७, एवं विजयधर्मसूरि, पूर्वोक्त, लेखाङ्क ४६७

१५२.	१५३६	माघ सुदि ५ शुक्रवार	पं० उदयरल	पंचतीर्थी प्रतिमा	जैन मंदिर, बछावली	दुडिसागर, पूर्वोक्त भाग-१, लेखांक ९८
१५३.	१५३७	पौष सुदि ९ रविवार	सिंहदत्तसूरि के पट्टघर सोमदेवसूरि	शांतिनाथ की प्रतिमा का लेख	कोठार पंचतीर्थी-२ शाशुल्य	मुनिकंचनसागर, पूर्वोक्त, लेखांक २३५
१५४.	१५३७	माघ सुदि ५ शुक्रवार	सिंहदत्तसूरि	सुमतिनाथ की प्रतिमा का लेख	चन्द्रप्रभजिनालय, जानीशेरी, बड़ोदरा	दुडिसागर, पूर्वोक्त, भाग-२, लेखांक १५६
१५५	१५४२	चैत्र वदि ८ मंगलवार	आनन्दप्रभसूरि के पट्टघर मुनिरत्नसूरि	विमलनाथ की धातु प्रतिमा का लेख	शांतिनाथ जिनालय, घोषा	विजयधर्मसूरि, पूर्वोक्त, लेखांक ४८२
१५६.	१५४२	वैशाख सुदि १ गुरुवार	जिनचन्द्रसूरि	अजितनाथ की प्रतिमा का लेख	आदिनाथ जिनालय, बड़ोदरा	दुडिसागर, पूर्वोक्त, भाग-२, लेखांक १५
१५७.	१५४२	वैशाख सुदि २ गुरुवार	श्रीसूरि	विमलनाथ की प्रतिमा का लेख	दादापादर्वनाथ जिनालय, नरसिंह जी की पोल, बड़ोदरा	वही, भाग-२ लेखांक १३६
१५८.	१५४२	वैशाखसुदि १० गुरुवार	जिनचन्द्रसूरि	आदिनाथ की प्रतिमा का लेख	विमलनाथ जिनालय, चौकसीपोल, सभात	वही, भाग २, लेखांक ८०६
१५९.	१५४३	वैशाख वदि १० शुक्रवार	जिनचन्द्रसूरि	सुविधिनाथ की प्रतिमा का लेख	शांतिनाथ जिनालय, सेठ बाढी, बेड़ा	वही, भाग-२, लेखांक ४३२
१६०.	१५४३	वैशाख वदि १० शुक्रवार	जिनचन्द्रसूरि	शीतलनाथ की प्रतिमा का लेख	सुमतिनाथमुल्य बावन जिनालय, भातर	दुडिसागर, पूर्वोक्त भाग-२, लेखांक ५१६

१६१.	१५४४	फाल्गुन सुदि २ शुक्रवार	विवेकरत्नसूरि	विमलनाथ की प्रतिमा का लेख	जैनदेरासर, सौभाग्य पोल, अहमदाबाद	बुद्धिसागर, पूर्वोक्त, भाग-१, लेखांक ८२४	६८
१६२.	१५४४	—	जिनचन्द्रसूरि	पार्वतीनाथ की प्रतिमा का लेख	घर देरासर, बड़ोदरा	वही, भाग १, लेखांक २४९	
१६३.	१५४६	माघ वदि १३	विवेकरत्नसूरि	स्तरमलेख	मुनिमुबत जिनालय, भरुच	वही, भाग-२ लेखांक ३२१	
१६४.	१५४६	माघ सुदि १३	विवेकरत्नसूरि	चन्द्रप्रभास्वामी की प्रतिमा का लेख	वीर जिनालय, गीपटी, खभात	वही, भाग-२ लेखांक ७०६	
१६५.	१५४७	वैशाख सुदि ५ शुक्रवार	अमररत्नसूरि	बाणभूष्यस्वामी की प्रतिमा का लेख	महावीर जिनालय, डीसा	नाहर, पूरनचन्द, पूर्वोक्त, भाग-२, लेखांक २००६	५१- ५२- ५३- ५४.
१६६.	१५४७	वैशाख वदि ६ शुक्रवार	विवेकरत्नसूरि	सुविधिनाथ की प्रतिमा का लेख	मनमोहन पार्वतीनाथ जिनालय, बड़ोदरा	बुद्धिसागर, पूर्वोक्त, भाग-२, लेखांक ८५	
१६७.	१५४७	पौष वदि ६ रविवार	अमररत्नसूरि	सुविधिनाथ की धातु प्रतिमा का लेख	वीर जिनालय, राघनपुर	मुनि विशालविजय, पूर्वोक्त, लेखांक-३०६	
१६८.	१५४७	पौष वदि १० शुक्रवार	अमररत्नसूरि	सुविधिनाथ की धातु की पंचतीर्थी प्रतिमा का लेख	पार्वतीनाथ देरासर, पाटन	बुद्धिसागर, पूर्वोक्त भाग १, लेखांक २२८	
१६९.	१५४७	माघ सुदि १३ रविवार	अमररत्नसूरि के पट्टेघर श्रीसूरि	शीतलनाथ की धातु की प्रतिमा का लेख	बड़ा मंदिर, कातर ग्राम	विजयधर्मसूरि, पूर्वोक्त, लेखांक, ४९६	
१७०.	१५४८	वैशाख सुदि २ शनिवार	जिनचन्द्रसूरि	शीतलनाथ की प्रतिमा का लेख	शांतिनाथ जिनालय, चौकसीपोल खंभात	बुद्धिसागर, पूर्वोक्त, भाग २, लेखांक ८३४	

१७१	१५४८	वैशाख सुदि ३	सोमरत्नसूरि	श्रेयांसनाथ की प्रतिमा का लेख	प्रतापसिंह जी का मंदिर, रामघाट, वाराणसी	नाहर, पूरनचन्द-पूर्वोक्त, भाग १, लेखांक ४२३
१७२.	१५४९	आषाढ सुदि ३ सोमवार	विवेकरत्नसूरि	अजितनाथ की प्रतिमा का लेख	संभवनाथ जिनालय बोलपीपलो, खंभात	बुद्धिसागर, पूर्वोक्त, भाग-२, लेखांक ११३९
१७३.	१५५२	माघ वदि ८ शनिवार	सोमरत्नसूरि	सुमतिनाथ की पंच-तीर्थी प्रतिमा का लेख	मनसोहनपाखवंनाथ जिनालय, मीयागाम	वही, भाग-२, लेखांक २७६
१७४.	१५५२	वैशाख सुदि ३	सोमरत्नसूरि	सुमतिनाथ की प्रतिमा का लेख	चन्द्रप्रभजिनालय, भोंपरापाडो, खंभात	वही, भाग-२ लेखांक-८९४
१७५.	१५५४	फाल्गुन सुदि... ।	विवेकरत्नसूरि	विमलनाथ की प्रतिमा का लेख	सुमतिनाथ मुख्य बावन जिनालय, मातर	बुद्धिसागर, पूर्वोक्त भाग-२ लेखांक ४६६
१७६	१५५५	ज्येष्ठ सुदि ९ रविवार	अमररत्नसूरि के पट्टघर सोमरत्नसूरि	मुनिसुव्रत की धातु की प्रतिमा का लेख	बृहदखरतरगच्छ का उपाश्रय, जैसलमेर	नाहर, पूर्वोक्त, लेखांक २४८५
१७७	१५५६	वैशाख सुदि १३ रविवार	सोमरत्नसूरि	मुनिसुव्रत की चौबीसी प्रतिमा का लेख	पाखवंनाथ जिनालय, दाहोद	विनयसागर, पूर्वोक्त, लेखांक ८८७
१७८.	१५५९	वैशाख सुदि २	विवेकरत्नसूरि	अभिनन्दनस्वामी की चौबीसी प्रतिमा का लेख	शांतिनाथ जिनालय, पादरा	बुद्धिसागर, पूर्वोक्त, लेखांक ४
१७९.	१५६०	वैशाख सुदि ३ शुक्रवार	विवेकरत्नसूरि	श्रेयांसनाथ की धातु की चौबीसी प्रतिमा का लेख	जैनमंदिर, रावणपुर	मुनिविशालविषय, पूर्वोक्त, लेखांक ३२१

१८०.	वैशाख सुदि ३ बुधवार	भावसागरसूरि	शीतलनाथ की प्रतिमा का लेख	सीमंघ्रस्वामी का देरासर, अहमदाबाद	बुद्धिसागर, पूर्वोक्त, भाग १, लेखांक १२३६
१८१.	फाल्गुन वदि ५ रविवार	आनंदसूरि	शातिनाथ की प्रतिमा का लेख	शातिनाथ जिनलय, बीजापुर	वही, भाग-१ लेखांक ४३९
१८२.	माघ सुदि ५ सोमवार	शिवकुमारसूरि	वासुपुत्र्य की प्रतिमा का लेख	वीर जिनलय, गीपटी, संभात	वही, भाग-२, लेखांक ७१०
१८३.	वैशाख सुदि ३ बुधवार	सोमरत्नसूरि	मुनिमुव्रत की प्रतिमा का लेख	पद्मप्रभजिनलय,	वही, भाग-१, लेखांक ६२४
१८४.	वैशाख सुदि ९ शुक्रवार	सोमरत्नसूरि	आदिनाथ की घातु की चौबीसी प्रतिमा का लेख	आदिनाथ जिनलय, जयपुर	नाहर, पूर्वोक्त, भाग-२, लेखांक १२१६
१८५.	पौष वदि ५ रविवार	शिवकुमारसूरि	अजितनाथ की प्रतिमा का लेख	आदिनाथ जिनलय, बड़ोदरा	बुद्धिसागर, पूर्वोक्त, भाग २, लेखांक १००
१८६.	चैत्र वदि २ गुरुवार	आनंदरत्नसूरि	वासुपुत्र्य स्वामी की प्रतिमा का लेख	आदिनाथ जिनलय, बडनगर	वही, भाग-१, लेखांक ५५२
१८७.	चैत्र वदि २ गुरुवार	सोमरत्नसूरि	अभिनन्दन स्वामी की चौबीसी प्रतिमा का लेख	महावीर जिनलय, लखनऊ	नाहर, पूरनचन्द— पूर्वोक्त, भाग-१ लेखांक १५७७
१८८.	चैत्र वदि ७ शुक्रवार	सोमरत्नसूरि	वासुपुत्र्य स्वामी की प्रतिमा का लेख	जैनदेरासर, मेरीता	बुद्धिसागर, पूर्वोक्त, भाग १, लेखांक ६७०
१८९.	वैशाख सुदि ६ शुक्रवार	सोमरत्नसूरि	वासुपुत्र्य स्वामी की प्रतिमा का लेख	आदिनाथ जिनलय, खेड़ा	वही, भाग २, लेखांक ४१४

१९०.	१५७३	फाल्गुन सुदि २ रविवार	अमररत्नसूरि के पट्टधर सोमरत्नसूरि	श्रेयांसनाथ की चौबीसी प्रतिमा का लेख	वीर जिनालय, बीजापुर	बुद्धिसागर, पूर्वोक्त- भाग-१, लेखांक ४३३
१९१.	१५७५	माघ सुदि ६ गुरुवार	आनन्तरत्नसूरि	धर्मनाथ की प्रतिमा का लेख	धर्मनाथ जिनालय, बड़ा बाजार, कलकत्ता	नाहर, पूर्वोक्त, भाग १, लेखांक १११
१९२	१५७५	माघसुदि ५ गुरुवार	मुनिरत्नसूरि के पट्टधर आनन्दरत्नसूरि	पद्मनाथ की चौबीसी प्रतिमा का लेख	पद्मनाथ देरासर, बीजापुर	बुद्धिसागर, पूर्वोक्त, भाग १, लेखांक ४२१
१९३.	१५७६	माघसुदि ९ शनिवार	मुनिरत्नसूरि के पट्टधर आनन्दरत्नसूरि	चन्द्रप्रभस्वामी की प्रतिमा का लेख	चन्द्रप्रभ जिनालय, मुल्तानपुरा, बड़ोदर,	वही, भाग २, लेखांक १९५
१९४.	१५७७	माघ सुदि १३ गुरुवार	हेमरत्नसूरि	शोनिनाथ की प्रतिमा का लेख	कोठार पक्षतीर्थी-४ शत्रुञ्जय	मुनि कंचनसागर, पूर्वोक्त, लेखांक २३७
१९५	१५७८	माघ वदि ५ गुरुवार	विवेकरत्नसूरि	धर्मनाथ की चतुर्मुख प्रतिमा का लेख	आदिनाथ जिनालय, भरुच	मुनिबुद्धिसागर, पूर्वोक्त भाग-२, लेखांक २९४
१९६.	१५७८	माघ वदि ५ गुरुवार	विवेकरत्नसूरि	सभनाथ की प्रतिमा का लेख	मुनिमुकुत जिनालय, भरुच	वही, भाग-२ लेखांक ३३७
१९७.	१५७८	माघ सुदि ८ गुरुवार	विवेकरत्नसूरि	सुमतिनाथ की प्रतिमा का लेख	नेमिनाथ जिनालय, मेहुतापोल, बड़ोदरा	वही, भाग २, लेखांक १७१
१९८	१५७९	गैशाख सुदि ५ सोमवार	विवेकरत्नसूरि	शीतलनाथ की धातु की चौबीसी प्रतिमा का लेख	शातिनाथ जिनालय, राधनपुर	मुनि विशालविजय, पूर्वोक्त, लेखांक ३३६

१९९	१५७९	फाल्गुन सुदि ५ सोमवार	शिवकुमारसूरि	शीतलनाथ की धातु की चौबीसी प्रतिमा का लेख	जैन मंदिर, धामरा धाम	मुनि जयन्तविवेक, आबू-भाग ५, लेखांक १८२
२००	१५७९	फाल्गुन सुदि ५	शिवकुमारसूरि	शीतलनाथ की प्रतिमा का लेख	शांतिनाथ विनालय कडाकोटडी, बंभात	बुद्धिसागर, पूर्वोक्त, भाग-२, लेखांक ६१५
२०१.	१५८१	माघ सुदि ५ गुरुवार	सोमरत्नसूरि	मुनिमुद्रत की पंचतीर्थी प्रतिमा का लेख	वीर विनालय, धराद	लोढा, दौलतसिंह- पूर्वोक्त, लेखांक २४७
२०२.	१५८३	ज्येष्ठ सुदि ९ शुक्रवार	मुनिरत्नसूरि के पट्टधर आनन्दरत्नसूरि	श्रेयांसनाथ की धातु की चौबीसी प्रतिमा का लेख	शांतिनाथ देरासर, राधनपुर	मुनि विशालविवेक, पूर्वोक्त, लेखांक ३४२
२०३.	१५८४	वैशाख वदि ४	शिवकुमारसूरि	आदिनाथ की प्रतिमा का लेख	मुनिमुद्रत विनालय, भरुच	बुद्धिसागर, पूर्वोक्त, भाग २, लेखांक ३४८
२०४.	१५८४	वैशाख सुदि ४	शिवकुमारसूरि	श्रेयांसनाथ की प्रतिमा का लेख	जैन मंदिर, मुंडाल	वही, भाग १, लेखांक ७७५
२०५.	१५८६	माघ वदि ५	उदयरत्नसूरि	शीतलनाथ की पंचतीर्थी प्रतिमा का लेख	देरी न० ७१।२ पंचतीर्थी, शत्रुञ्जय	मुनिकंचनसागर, पूर्वोक्त, लेखांक ४५२
२०६	१५८७	पौष वदि ६ रविवार	सिंहदत्तसूरि के पट्टधर शिव- कुमारसूरि	बामुपुण्यस्वामी की प्रतिमा का लेख	चन्द्रप्रभविनालय, मुस्तानपुर, बड़ौदरा	बुद्धिसागर, पूर्वोक्त, भाग-२, लेखांक १९३
२०७	१५८७	माघ वदि ८ गुरुवार	उदयरत्नसूरि	विमलनाथ की प्रतिमा का लेख	सीमन्धरस्वामी का विनालय, अहमदाबाद	वही, भाग १, लेखांक १२१६

२०८.	१५८७	माघ वदि... गुरुवार	उदयरत्नसूरि	विमलनाथ की प्रतिमा का लेख	जैन मंदिर, ईडर	वही, भाग १, लेखांक १४७७
२०९.	१५८७	माघ वदि ८ गुरुवार	उदयरत्नसूरि	संभवनाथ की प्रतिमा का लेख	पासर्नाथ देरासर, लाडोल	वही, भाग १, लेखांक ४६८
२१०.	१५९१	वैशाख वदि ६ गुरुवार	संयमरत्नसूरि	वासुदेवस्वामी की प्रतिमा का लेख	शातिनाथ जिनालय, ऊ डीपोल, संभात	बुद्धिसागर, पूर्वोक्त, भाग-२, लेखांक ६७३
२११.	१५९९	ज्येष्ठ सुदि १०	संयमरत्नसूरि विनयमेरुसूरि	आदिनाथ की चौबीसी प्रतिमा का लेख	जैन देरासर, सौदागर पोल, अहमदाबाद	वही, भाग ६, लेखांक ८६०
२१२.	१५९९	ज्येष्ठ सुदि ११ रविवार	उदयरत्नसूरि के पट्टधर	आदिनाथ की प्रतिमा का लेख	विमलनाथ जिनालय, (कोचरो में), बीकानेर	नाहटा, अगरबन्द- पूर्वोक्त, लेखांक १५७७
२१३.	१६१०	चैत्रसुदि १५ बुधवार	सौभाग्यरत्न- सूरि के परि- वार के हर्षरत्न उपाध्याय, पं० गुणमंदिर, माणिकरत्न, विद्यारत्न, सुमतिराज आदि	विमलवसही, आवू	मुनि जयन्तविजय, आबू, भाग-२, लेखांक १९४	
२१४.	१६१२	वैशाख सुदि ६ बुधवार	संयमरत्नसूरि	संभवनाथ की धातु की पंचवीथी प्रतिमा का लेख	शातिनाथ देरासर, राधनपुर	मुनिविशाल विजय, पूर्वोक्त ३५१

२१५	१६४३	फाल्गुन सुदि ५ गुरुवार	सयमरत्नसूरि के पट्टधर कुलवर्धनसूरि	शांतिनाथ की घातु की प्रतिमा का लेख	शांतिनाथ की घातु की समवनाथ जिनालय, बुद्धिसागर, पूर्वोक्त, भाग-२, लेखांक १११
२१६.	१६६७	वैशाख वदि ७		शांतिनाथ की प्रतिमा का लेख	शांतिनाथ जिनालय, वही, भाग-२, लेखांक ६१०
२१७.	१६६७	वैशाख वदि ७	कुलवर्धनसूरि	पारवर्नाथ की प्रतिमा का लेख	शीनलनाथ जिनालय, वही, भाग-२ कुभारवाडो, खभात लेखांक ६४९
२१८.	१६८३	ज्येष्ठ सुदि ६ गुरुवार	कुलवर्धनसूरि	अजितनाथ की प्रतिमा का लेख	शांतिनाथ जिनालय, वही, भाग-१ कनासानो पाडो, पाटन लेखांक ३६१

इस प्रकार यह स्पष्ट है कि आगमिकगण्ड १३वीं शती के प्रारम्भ अथवा मध्य में अस्तित्व में आया और १७वीं शती के अन्त तक विद्यमान रहा। लगभग ४०० वर्षों के लम्बे काल में इस गण्ड में कई प्रभावक आचार्य हुये, जिन्होंने अपनी साहित्यो-पासना और नूतन जिन प्रतिमाओं की प्रतिष्ठापना, प्राचीन जिनालयों के उद्धार आदि द्वारा गन्धर्वी भारत (गुजरात-काठियावाड़ और राजस्थान) में श्वेताम्बर श्रमणसभ को जीवन्त बनाये रखने में अति महत्त्वपूर्ण भूमिका निभाई। यह भी स्मरणीय है कि यह वही काल है, जब सम्पूर्ण उत्तर भारत पर मुस्लिम शासन स्थापित हो चुका था, हिन्दुओं के साथ-साथ बौद्धों और जैनों के भी मन्दिर-मठ समान रूप से तोड़े जाते रहे, ऐसे समय में श्वेताम्बर श्रमण संघ को न केवल जीवन्त बनाये

रखने बल्कि उसमें नई स्फूर्ति पैदा करने में श्वेताम्बर जैन आचार्यों ने अति महत्त्वपूर्ण योगदान दिया।

विक्रम सन्वत् की १७वीं शताब्दी के पश्चात् इस गण्ड से सम्बद्ध प्रमाणों का अभाव है। अतः यह कहा जा सकता है कि १७वीं शती के पश्चात् इस गण्ड का स्वतंत्र अस्तित्व समाप्त हो गया होगा और इसके अनुयायी श्रमण एव श्रावकादि अन्य गण्डों में सम्मिलित हो गये होंगे।

वर्तमान समय में भी श्वेताम्बर श्रमण संघ की एक शाखा त्रिस्तुतिकमत अपरनाम वृहदसौधर्मतपागण्ड के नाम से जानी जाती है, किन्तु इस शाखा के मुनिजन स्वयं को तपागण्ड से उद्भूत तथा उसकी एक शाखा के रूप में स्वीकार करते हैं।

THE RULES CONCERNING SPEECH (BHĀSĀ) IN THE ĀYĀRANGA-AND DASAVEYĀLIYA-SUTTAS

Collette Caillat

One of the major vows taken by the ascetics of ancient India, whether Brahmanic, Buddhist or Jaina, is "not to make any untrue statement¹." In fact, this prescription applies to each and every individual, for (as is well known)², speech is assumed to exert extremely potent forces³. It is therefore quite natural that the *śāstras* lay down rules about what is or is not to be said, and where, when, how it should be uttered, not only on solemn occasions, but also in daily life. Such prescriptions are specified in the Scriptures of the Buddhists and the Jains

1. For a general survey and appraisal, H. JACOBI, SBE 22 (London 1884, repr. Delhi, 1964), Introduction, p. XXII ff.
2. For general considerations on "oral rites", M. MAUSS, *Theorie de la magie*, reprinted in *Sociologie et anthropologie*, Paris, 1950, p. 48 ff.—As far as India is concerned, L. RENOUE, *Etudes vediques et païneennes*, 1, Paris 1955 (Institut de Civilisation Indienne de 'Universite de Paris 1), p. 1-27; IDEM, *Etudes sur le vocabulaire du Rgveda*, Pondichery, 1958 (Institut Francais d'Indologie 5), on *nāman*, p. 10-12 ("le nom n'est jamais" "pretexte, apparence" (oppose a "realite"); il est au contraire la realite meme, il touche a l'essence de l'etre....", p. 11). Moreover, see, e.g., many of J. Gonda's books and articles, among others, JAN GONDA, *Die Religionen Indiens I, Veda und älterer Hinduismus* (Die Religionen der Menschheit. Herausgegeben von C. M. Schroder, 11), Stuttgart, 1960, p. 21 ff. (Das Wort").
3. *Vāg ghy evaitat sarvaṃ || vācā hyevaitat sarvaṃ āptam*, "Everything here is speech |./ for by speech everything here is obtained", Śatapatha Brāhmaṇa 10.5.1.3 (ed. A. Weber; Berlin-London, 1885 translation J. Eggeling SBE 43, Oxford, 1897, repr. Delhi, 1963); cf. ib, 14.3.2.20:

vācyarthāḥ niyatāḥ sarve, vāc-mūlā vāg-nīśīṣāḥ

"all things (have their nature) determined by speech; speech is their root, and from speech they proceed", Mn 4.256 (trsl. G. Bühler);

vān-mayāntha śāstrāṇi vān-nīṣṭhāni tathāiva ca

tasmiād vācaḥ paraṃ nāsti vāg ghy sarvasya kāraṇam,

"the śāstras are made up of words, and words are the source of everything", Nāṭyaśāstra, 9.3 (ed. M. Ghosh, Calcutta, 1967, trsl. Id, Calcutta, 1951, BI 272).

as well as in the Dharmaśāstras; but, whereas in the last mentioned books, the rules concern all social categories, in the Buddhist Pāli Tipitaka and in the Jaina Siddhānta, they are first and foremost meant for the members of the religious community.

The Śvetāmbara Jains have expressed their views on *bhāsā* (*bhāṣā*) in several passages of their canon¹. The topic is investigated from different angles in various parts of *Viyāhapannatti*, *Vyākhyā-prajñapti*, and systematically treated in the eleventh chapter, called "*bhāsā-pāya*", of the *Pannavanā*—a precious survey of which we owe to Pandit Dalsukh Malvania². Moreover, the first *Āṅga* and the second *Mūlasūtra* of the canon deal with *bhāsā* from the point of view of discipline, in their famous chapters which I propose to consider here; they are *Āyār* (*aṅga-sutta*) 2.4.1-2 (in prose). *Dasaveyāliya*—*sutta* 7 (in verses)³. I shall not examine the interconnexions between both, they have been studied by Dr. Ghatage in NIA 1.2 (may 1938, p. 130-137)⁴. I only wish to show that a comparison between these developments and their old Brahmanic counterparts⁵ help to realize how the Jains have succeeded in

.1 References to canonical developments concerning *bhāsā* in W. SCHUBRING, *Die Lehre der Jainas*...., Berlin u. Leipzig, 1935 (GIAPhA 3.7) p. 103-104 = IDEM, *The Doctrine of the Jainas*, Delhi...., 1962 § 74.

For *Viyāhapannatti*, cf. J. DELEU, *Viyāhapannatti*...., Brugge 1970 (Rijksunivers. te Gent, Werken uitgegeven door de Fac. van Letteren en Wijsbegeerte 151), Index of terms and topics, p. 345.

2. Cf. *Paṇnavanasuttam*, Ed. PUNYAVIJAYA-MĀLVANIĀ-BHOJAK, Bombay 1971 (Jaina-Āgama Series 9), Part 2, Introduction, p. 84-88 (translated into English by Dr. Nagin J. SHAH, p. 321-326, "on spoken language").

I had the good fortune to read this chapter with Pandit Dalsukh Malvania: I wish to seize this opportunity to express my affectionate gratitude to him, his family and circle of friends.

The Jaina (and Buddhist) statements concerning *addhamāgahā bhāsā* (*māgaha-bhāsā*, *māla-bhāsā*), etc., will not be taken into consideration, as they would be irrelevant from the present point of view.

3. As noted by Schubring, the odd chapters of *Dasav* are concerned with special subjects (*Dasav*, Introduction, p VI); in particular, different aspects of (right) conduct are examined therein.

4. "Parallel passages in the *Daśavaikaṅkika* and the *Ācāraṅga*"; A. M. Ghatage's conclusion is that *Dasav* 7 is older than *Āyār* 2.4. Schubring's opinion, on the contrary, is that "*Dasav* is later than *Āyār*. If in its śloka it contains such *pādas* as scattered in the prose of *Āyār*, the latter represent an ancient stock....", *Doctrine* § 74 n. 2.

5. On the comparative antiquity of *Gaut DhS*, etc., and of Buddhist-Jaina canonical scriptures, JACOBI, loc. cit., p. XXX ff.

binding into an organic unity prescriptions which are also found, but more or less scattered, in different sections of the DhS, and which have been somewhat differently elaborated in the Pāli scriptures. In fact, as is natural, the Jainas' ethical teachings in this field are linked with their metaphysical tenets.

Let me first sketch how the DhS approach the subject.

Sometimes—exceptionally—the approach is a general one; e. g., when ĀpDhS introduces the chapters on penance, it explains that “A wise man who has eradicated the (faults) which destroy creatures, obtains salvation”¹. “(These are) anger exultation, grumbling, covetousness, perplexity, doing injury, hypocrisy, lying, gluttony, calumny, envy, lust, secret hatred, neglect to keep the senses in subjection, neglect to concentrate the mind ..”, *krodho harjo rojo lobho moho dambho droho mṛjodya-mātyāya-parivādāvasāyā kāma-manyū anātmyam ayogas, teṣāṃ yoga-mūlo nirghataḥ* (ĀpDhS 1.8.23.5) On the contrary, “freedom from anger (*akrodha-*)..., truthfulness (*satya-vacana-*)..., silencing slander (*u-paifuna-*) uprightness, affability (*āryava-mārdava-*)..., peace with all created beings, concentration (of the mind on the contemplation of the Atman), regulation of one's conduct according to that of the Āryas (*āryava-*)—these (good qualities) have been settled by the agreement (of the wise) for all (the four) orders...”² Similar precepts are also ordained by Manu, who applies them to the snātaka :

satyadharmāryavratteṣu souce caivāramelsadā
..... *vāg-bāhūdara-saṃyataḥ,*

“Let him always delight in truthfulness, ; let him keep his speech, his arms and his belly under control” (Mn 4.175)³. As a matter of fact, Manu is in accordance with Gautama who, among the duties of the Snātaka (ch. 9), prescribes :

‘He shall keep his organ, his stomach, his hands, his feet, his tongue, and his eyes under due restraint’⁴, further :

satya-dharmā (68), *ārya-vratāḥ* (69).... *syāt* (72),

“He shall always speak the truth.”

“He shall conduct himself (as becomes) an Āryan.”

1. *nirhṛtya bhūta dāhīyān kṣemaṃ gacchati paṇḍitāḥ,*
(trsl. Buhler).
2. Ib 6. Cf. also 1.11.31.25 (trsl., SBE 1.11.31.23) :
krodhādīṃ:ca bhūta-dāhīyān doṣān varjayet,
“and let him (the snātaka) avoid the faults that destroy the creatures, such as anger and the like.”
3. Buhler translates : “in truthfulness, (obedience to) the sacred law”; but cf. Gaut DhS, 9.68, infra.
4. *na līnodara-pāṇi-pada-nāk-cakṣuṣī cāpalāni kuryāt.*

Thus, rules regarding speech are, in fact, but the application to a particular case of general injunctions to keep one's organs (organs of sense, organs of action and *manas*) under complete control (cf. Mn 2.88) the organ of speech being the tenth in the list¹.

Therefore, it would seem normal that, in the DhS, general instructions should be given about the proper use of Vāc. Nevertheless, most of the time, in the texts, the rules are laid down for specific categories of individuals : the householder, or, more often, the brahmacārin, the student who has returned home, the snātaka....

Now, what are these rules ? Two sets can be distinguished :

(1) the rules connected with salutation; (2) the rules which might be termed apotropaic, whether the danger is visible or occult.

(1) It is well known that "reverential salutation" is looked upon as strengthening *vardhana*.² Conversely, as stressed in a floating stanza, "he who habitually salutes and constantly pays..... reverence to the aged obtains an increase of four (things), (namely) glory, length of life, fame, (and) strength".³

abhiwāda-silasya nityaṃ vṛddhopasevinaḥ

catvāri saṃpravardhante, kīrtir āyur yafo balaṃ (Mbh. 5.39.60).

The same view is expressed among the Buddhists.⁴

With minor variants, Mn (2.121) applies the maxim to the brahmacārin :

catvāri tasya vardhante, āyur praśna yafo balaṃ.

As a matter of fact, in the DhS, much importance is attached to terms of address and to saluting⁵—a topic to which the sixth chapter of the Gaut DhS is

1. *vak caiva daśamī smṛtā*, Mn 2. 90 d.—

Compare Aśoka, Rock Edict XII (C), recommending *vaca-* (*vaci-*) *gutti* and, *infra*, Uttarañjjhayaṇa 24. 22-23.

2. J. Gonda, IJ 8 (1964), p. 14, quoting RV 6.51.8

3. For concordances, L. Sternbach, *Mahā-subhāsita-saṃgraha* 2, Hoshiarpur 1976 (Vishveshvaranand Vedic Research Institute, V. Indological Series-69, no 2336, compare 2337-8). Tral. following Buhler, Mn 2.121.

4. *abhiwādana-silissa niccaṃ vaddhapacāyino*

cattāro dhammā vaḍḍhanti : āyu vaḥṣo sukhaṃ balaṃ, DhP 109, of which the Gāndhāri Dharmapada rendering is :

abhiwādaṇa-silisa

nica vṛdhavayaṇiṇo

catvāri tasya vardhanti

āyo kīrti suha bala (ed. J. Brough, London ..., 1962, London Oriental Series, 7), 172.

5. Cf. Kane, *History of Dharmasāstra*, 2.1, p. 333 ff., specially 336 ff., *ubi alia*.

wholly devoted. Actually, most DhS give details on proper behaviour in this connexion, whether regarding the time and circumstances, the gestures, the words, intonation syntax.....¹. Generally, though, saluting is not treated as an independent subject; Mn, for instance, includes the topic in the chapter dealing with studentship, where it is specified which words the young man must use according to the age, sex, learning, social status.... of the person whom he addresses (2.121-129), and according to circumstances (2.49). Similarly, ĀpDhS inserts this special subject in one of the chapters about the general obligations of the Vedic student (1.2.5.15 ff.), his behaviour while begging (1.1.3.28.30, cf; Gaut DhS 2.36), or, again, the conduct of the student who has returned home (1.4.14.7 ff., particularly 1.4.14.26-31).... Thus, the matter is considered separately in several developments, where it is discussed with more or less detail :

(2) The same remark would apply to the second set of rules, those which I proposed to term apotropaic. They seem to be given mainly for the snātaka; and to remain comparatively unchanged.

Before stressing that the snātaka should abide by truth, *satyadharmā ...syāt* (9.61, supra), Gautama considers several utterances which are to be avoided. The same warnings recur in other DhS, especially in ĀpDhS, the sūtras of which can be conveniently examined (1.11.31. 5-16) :

5. And he shall not speak evil of the gods or of the king,

(*paruṣaṇi cobhayordevatānāṇi rājāṅka ... varjayet*),
.....

8. He shall not mention the blemishes of a cow, of sacrificial presents, or of a girl.

9. And he shall not announce it if a cow does damage²(by eating corn or grain in a field).

10. (Nor shall he call attention to it) if a cow is together with her calf....

11-12. And of a cow which is not a milch-cow he shall not say 'She is not a milch-cow'. He must say 'This is a cow which will become a milch-cow'.

(*nādhenum adhenur iti brūyāt,*
dhanu-bhavyatyeva brūyāt),
.....

16. If he sees a rainbow, he must not say to others, 'Here is Indra's bow'.³

1. For proper words, ĀpDhS 1.4.14.26-29; pluti of final vowel, ib 1.2.5.17, Vas 13.46, Mn 2.125, Pāṇ 8 2 83, quoted in Kane, ib, p. 340; syntax, GautDhS 2.36, ĀpDhS 1.1.3 28-30, Mn 2.69.

2. *gor dakṣiṇānāṇi kumāryāt ca parivādān varjayet* (8)
stṛhantiṇ ca gāṇi nācakṣiṭa (9)
saṇṣṛṣṭāṇi ca vatsenānimitte (10)
nendradhanur iti paramai prabrūyāt (18)

Similarly, GautDhS 9.22 remarks : "(...in speaking of) a rainbow (he shall use the word) *mapi-dhanus* (the jewelled bow) instead of *Indra-dhanus*"¹—a prescription which is in agreement with BaudhDhS 2.3.6. 11-12, and VasDhS 12.32.²

The prohibitions and injunctions detailed above are likewise given in the other DhS. The implied justification can be deduced from the following observation, by ĀpDhS :

nāsau 'me sapatna' iti brūyāt; yady 'asau me sapatna' iti brūyāt dviṣantaṃ bhṛātṛyaṃ janayet,

"(In company) he shall not say, 'This person is my enemy'. If he says 'This person is my enemy', he will raise for himself an enemy, who will show his hatred" ĀpDhS 1.11.31.15).³

Now, these remarks are made in a *khaṇḍa* which warns against dangerous words and acts, and points to those which are conducive to welfare (1.11.31.6; 14, etc.); similarly, *khaṇḍa* 32 dissuades from visits to countries inhabited by inferior men, from mixing in assemblies and crowds (1.11.32. 18-19); it also advises the *snātaka* not "to cross a river swimming"⁴ and not to use "ships of doubtful (solidity)" (.6 27).⁵ To revert to speech : we can include in this review a rule laid down for both the *snātaka* and the householder, who are advised not to "talk of a doubtful matter as if it were clear" (2.5.12.21, cf. 1.11.32.22).⁶ This last recommendation leads us back to the observance of truthfulness, which should not be interpreted as an encouragement to use cruel words. On the contrary, Manu stresses :

*hīnāṅgānatṛiktāṅganvīdyu-hīnānayo-'dhātān
rūpa-draṅṅa-hīnāntca jati-hīnāntca nākṣipt,*

1. *maṣṭhanur utīndradhanuḥ.*
2. Compare, a little differently, Mn 4.59.

On beliefs connected with rainbow, M. Mauss, 'Theorie de la magie', reprinted in *Sociologie et anthropologie*, Paris, 1950, p. 32; S. H. Webster, *Le tabou*, (French translation), Paris, 1952, p. 227 and n. 1.—For the same warning, Prof. Gonda kindly refers me to several other texts : PārG 2.7.13, VaikhDh 3.2.12, AthPariś 72.1.6, and to the old saying in The Netherlands, that it is a bridge for the deceased to go to heaven, (cf. H. Bachtold-Staubli, *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, Berlin, 1927-1942, 6 vol., s. v. Regenbogen).

3. 1.11.31.17 in the text, but 15 in the translation.
4. *bāhūbhya-ṅ ca nadī-tarāṅam* (scil. *varjayet*), (26); cf. 1.2.5.9; 1.5.15.11 (and the note SBE 2, p. 55); 1.11.32.26; also Mn 4.77.
5. *nāvāṅ ca sāṃśayakīm* (scil. *varjayet*), (27).
6. *na saṃśayo pratyakṣavad brūyāt.*

"Let him (the snātaka) not insult those who have redundant limbs or are deficient in limbs, nor those destitute of knowledge, nor very aged men, nor those who have no beauty or wealth, nor those who are of low birth." As a matter of fact, avoiding lies and avoiding harshness are both combined in the fourfold prescription emphasized by Mn (4.138) :

*satyaṃ brūyāt, priyaṃ brūyāna brūyātsatyamaḥpriyam,
priyaṃ ca nānṛtaṃ brūyāt eta dharmah sanātanaḥ,*

"Let him (the snātaka) say what is true, let him say what is pleasing, let him utter no disagreeable truth, and let him utter no pleasant falsehood; that is the eternal law".²

Parallels for this aphorism are quoted from Viṣṇu- and Yājñavalkya-DhS, from the epics³.... More could be adduced from Buddhist and Jaina scriptures.

Let us now turn to the Jainas.

First of all, one fact is remarkable: that two old canonical texts each devote one whole chapter completely to the examination of the different species of bhāṣā ("bhāṣā-jāyā"), and to right conduct with regard to speech. This proves the very great importance attached to the subject by the Jaina teachers, and by the Jaina tradition. No less remarkable is the endeavour of Āyār and Dasav to explain what their guiding principles are; they can be summarized as follows : on the one hand, it is imperative to respect truth—an effort which involves the constant observance of self-control, *saṃyama-* (Amg *saṃyama*); on the other hand, it is necessary to combine respect for truth with respect for *ahiṃsā*. Such is the complex behaviour advo-

1. Mn 4.141.

2. *ṣuktā rūkṣāḥ paraṣā vāco na brūyāt*, BaudhDhS 2.3,20, "let him (the snātaka) not make empty, ill-sounding, or harsh speeches" (Bühler's transl.)

3. *nākosmād aprīyaṃ vadet,*

nāhstaṃ nānṛtaṃ caiva , Yājñavalkya DhS (ed. Stenzler Berlin-London, 1849), 1.132, "on no account should he say (anything) disagreeable, noxious, or, again, untrue";

nāstillaṃ kīrtayet (72) *nānṛtaṃ* (73) *nāpriyam* (74),

Viṣṇusmṛti, ch. 71 (ed. J. Jolly, Calcutta 1881, repr. 1962);

satyaṃ vaded vyāhṛtaṃ tad dvitīyam,

dharmam vaded vyāhṛtaṃ tat tṛtīyam,

priyaṃ vaded vyāhṛtaṃ tac caturtham. MBh (Bh) 12.288.38,

(similar to Mn, loc. cit.; compare, infra, the Buddhist definition of *subhāṣita*).

Of Rama, it is said that, even if spoken to harshly, he never gave a harsh answer, Rām 2.1 10 (on which Gonda, Selected Studies, Leiden, 1975, p. 514).

cated in the introduction and conclusion of Āyār 2.4¹, where it is recommended (1) to “vomit” the four passions involving violence (*vantā kohaṃ ca māṇaṃ ca māyaṃ ca lohaṃ ca*), (2) to speak only after due reflection and with constant circumspection². To help attain this ideal aim, bhāsā is analysed into four species (with subdivisions) : two of them are absolutely condemned and prohibited, because they are either totally or partly wrong and false, as for the other two, the monk should be educated to use them with discrimination : Dasav 7.1 proclaims :

*cauṇham khalu bhāsāyaṃ parisamkhāya paṇṇavaṇṇaṃ
dohaṃ tu viṇayaṃ sikkhe, do na bhāsejja savvaso³.*

Āyār also distinguishes four *bhāsā-jāyā*, somewhat emphatically: *bhikkhū jāsejja cattāri bhāsā-jāyāni, taṃ-jahā : saccam egaṃ padhamam bhāsā-jāyam dīyaṃ mosam tīyaṃ, seccā-mosam, jaṃ n'eva saccam n'eva mosam n'eva seccāmosam asaccāmosam taṃ cauttāraṃ bhāsā-jāyam, se bemi....* (2.4.1.4). Thus the bhikkhu is invited, trained to recognize: (1) truth, (2) untruth, (3) truth mixed with untruth, (4) “what is neither truth, nor untruth, nor truth mixed with untruth”⁴. Consequently, Dasav 7 immediately

1. *se bhikkhū vā bhikkhuni vā vantā kohaṃ ca māṇaṃ ca māyaṃ ca lohaṃ ca, aṇuṇī nīthābhāsī nīsamma-bhāsī aturiya-bhāsī vīvaga-bhāsī samiyāe samjāe bhāsāṃ bhāsejja.*

“a monk or a nun, putting aside wrath, pride, deceit, and greed, considering well, speaking with precision, what one has heard, not too quick, with discrimination, should employ language in moderation and restraint”, (Āyār 2.4.2.19 trsl, Jacobi).

2. Compare Dasav 7. 54-57 :

*chasu samjāe, sāmaṇis sayā jae,
vaejja buddhe hiyaṃ aṇulomiyaṃ,*

“controlled (in his conduct) towards the six (groups of souls), (and) always restrained in monkhood the wise one shall speak good (and) kind (words)” (56 c-d, trsl. W. Schubring).

3. “Of the four kinds of speech, the thoughtful (monk) should, after consideration, learn the training in two, (but) should not use the other two ones at any occasion.”
4. Cf. Viyāhapannatti, ch. 13, Ed Suttāgame, Gurgaon, 1953. vol. 1, 692, 15; Pannavanā, ed. Punyavijaya, etc. (Jaina-Āgama-Series 9.1), p. 215, §§ 870-876; Tḥananga ch. 4.1, ed. Suttāgame, 223.8 (*cattāri bhāsā-jāyā....*).

See the same fourfold division “truth, untruth,” in relation with the first and second *guttis* (*gupī*— : *maṇa-guttī, vai-g.*), in Uttaraṃjāyā 24. 20-23 (ed. J. Charpentier, Upsala, 1921, Archives d’Etudes orientales, 18), i.e. in the chapter concerning the eight *paṇṇavaṇṇa-māyā* (“matrices of the Doctrine”). Here, the analysis of the three *guttis* follows that of the five *samitis* : the second of these is the *bhāsā-samiti*, “care in speaking”

proclaims an interdiction "the thoughtful (monk) should not use" "that (form of speech) which is true (but) not to be uttered, that which is half-true, that which is (quite) untrue, none (of which is) practised by the Jinas"¹. The positive recommendation is formulated in the next śloka :

"(But) he should, after deliberation (*samuppeham*), use a speech not exposed to doubt (*asaṅgiddham giram bhāsejja*), that is (a speech) which is neither true nor untrue and (a speech) which is true, provided that it is not to be blamed or rough"

asaccamosaṃ, saccam ca aṇavaḥḥam akakkasaṃ (Dasav 7.2-3)².

Thus, the conceptual frame is firmly set for a discussion on bhāsā to take place. The adduced definitions aim at being both clear and exact (in agreement with the complexity of reality); moreover, they expressly recognize the heterogeneity of charity and truth : further whereas, as we have just seen, Manu merely combined both virtues in, so to say, a formal fourfold pattern, the Jainas strive for complete integration and try to reconcile these sometimes contradictory requirements in a higher synthesis. Their effort can also be evaluated if compared with the

(ib 9-10), which stresses the necessity to expel all passions (compare, supra, ĀpDhS 1.8.23.5) :

*kohē māne ya miyāe lo(b)he ya uvantay ā
hāse bhae moharie vikahāsu tah'eva ca
ryāim attha thānāim parivaḥḥitu sṃjjae
asāvajjaṃ miyam kāle bhāsam bhāsejja pannaṃam*

"To give way to anger, pride, deceit and greed, laughter, fear, loquacity and slander; these eight faults should a well-disciplined monk avoid; he should use blameless and concise speech at the proper time" (transl. H. Jacobi, SBE 45, Oxford, 1895, repr. Delhi, 1964, p. 131, and n. 2).

For other references, cf. W. Schubring, *Doctrine* § 173; P. S. Jaini, *The Jaina Path of Purification*, Berkeley . . . 1979, 247-8); etc.

1. Dasav 7.2 :

*jā ya saccā avattavaṃ. saccāmosā ya jā, musā
jā ya, buddhehi 'ṇāṇṇā, na taṃ bhāsejja pannaṃam.*

2. Cp. Āyār 2.4.1.6 : *se bhikkhū va jā ya bhāsā saccā, jā ya bhāsā mosā, jā ya, bh. saccā-mosā, taha-ppagāraṃ bhāsam sāvajjaṃ sa-kiriyaṃ kakkasaṃ sa-kaḍḍiyaṃ niṭṭhuraṃ pharusaṃ aṇhaya-kariṃ cheda-kariṃ bheda-kariṃ pariyāvaṇa-kariṃ uddavaṇa-kariṃ bhūovaghāyaṃ abhikaṃkha no bhāsam bhāsejja,*

"a monk or a nun, having well considered, should not use speech—truth, or untruth, or truth mixed with untruth—that is blamable, (speech which is) sinful, rough, stinging, coarse, hard, leading to sins, to discord and factions, to grief and outrage, to destruction of living beings" (trsl. partly following Jacobi).

Buddhist fourfold definition of *subhāsita vācā*¹, and fourfold analysis of *anariya-vohāra*².

Now, though the Jaina analysis of bhāsā can be said to be comparatively clear-cut, the attached developments are not always plain to understand. Two points, nevertheless, are manifest: (1) all the prohibitions and injunctions included in the two relevant lessons of Āyār and Dasav can be shown to proceed from the above two fundamental principles, observance of truth based on *saṃjama*, and observance of *ahiṃsā*; (2) the various particular prescriptions are, in many cases, akin or similar to those which are laid down in the DhS; but, precisely because the Jaina chapters concentrate on bhāsā exclusively, all the minute rules can easily be recognized as special applications of an underlying theoretical scheme (applied examples of which are evidently liable to be multiplied); moreover, though they start from a multiplicity of particular consideration (most of which are formulated in all Indian āśtras), the Jainas obviously connect them with their own metaphysical system (and their doctrine of *jīva-nikāyas*, infra), therefore promote a more consistent and general outlook; finally, they tend to include in the bhāsā-chapter remarks which, in the DhS (also : in the Jaina suttas) mainly concern behaviour³ : just as bad behaviour should be shunned, words also must clearly, though not aggressively, help discriminate between good and reprehensible conduct; in all possible ways, speech shall conform to the correct norm⁴. Thus, from the Dasav and Āyār point of view, the scope of bhāsā seems almost unlimited⁵.

1. *Idha bhikkhave bhikku subhāsitaṃyeva bhāsati no dubbhāsitaṃ; dhammaṃ yeva bh. no addommaṃ; piyaṃ yeva bh. no appiyaṃ; saccaṃ yeva bh. no alikaṃ. Imehi kho |. | catūhi angehi samannāgatā vācā subhāsita hoti no dubbhāsita; anavajjā ca ananuvajjā ca viññānaṃ, if a bh. "speak well and not badly, speak righteously and not unrighteously, speak affectionately and not unkindly speak truth and not falsehood, his speech having these four qualities, is well spoken, faultless, and not blamable by the wise", S 1.188.33-189.4 (C. Rhys Davids trsl.). With the "subhāsita-sutta" in S, compare the "subhāsita-sutta" in Sn. 78,5 ff., stanzas 450-454 (cf. infra).*
2. *Cattāro anariya-vohāra. Musā vādo, piṣṇā vācā, pharusā vācā, saṃphappalāpo*, "four are the ignoble modes of speech : lying speech, slandering speech, rough speech, frivolous speech", D 3.232. 5-6, etc., cp. M 1.42.10 ff.
3. Cf. ĀpDhS 1.11.32, supra.
4. Including the grammatical norm infra.
5. Cf. the conclusion of Dasav 7 stanza 57 :
parikkha-bhāsi susamāh' indie
cauk-kasāyāvogae anisāie
sa niddhuse dhulla-malaṃ pure-kaḍḍam
ārāhae logam imarṇṭahā paraṃ-ṭṭi bemi,

Let us consider some of the examples adduced by the texts.

In Pannavaṇā, all speech inspired by the four *kaṣāyas*, *koḥa māṇa* .., is assimilated to lie, *mosā*¹. On the other hand, according to Āyār, anger etc. are conducive to harsh words (2.4.1.1) that hurt (ib 6). As such, they are prohibited. For its part, Dasav explains, so to say, the śloka 7.11-35 by emphasizing twice, at the beginning, and towards the end of the development, that a wise monk must (even if it is true) avoid all "rough speech which does harm to living beings :

.... *pharusā bhāsā guru-bhūovaghāṇī*
saccā vi sū na vattīvā..... (7.11, cf. 29 c-d).

Without going into all the details and possible digressions, it is interesting to review what is prescribed and what is prohibited in the aforesaid passage. Various recommendations are met with which have been seen to be addressed either to the brahmacārin or the snātaka in the DhS. In Dasav 7.12, it is stressed that defect and mutilations should not be pointed to²; that various personal remarks are unacceptable (though they might be true literally speaking) for they might lead to faults of feeling and of conduct.³ In this connexion, prescribed and recommended terms of address are specified, and detailed in six ślokas (14-19)⁴. But it is not enough to observe circumspection when addressing mankind : circumspection is necessary also when speaking of all other five sense creatures, *pañcediya-pāṇa*, and, in particular, no *hiṇṣā* should be suggested against them, whatever their species⁵. Cows, especially, should not be referred to foolishly :

"(he who) speaks after consideration, controls his senses well, has overthrown the four passions, (and) is without (worldly) support purges (his soul) of the dirt resulting from previous evil deeds (and) is sanctified in this world and the next. Thus I say "(trsl. Schubring). Compare Pannav chap. 11 § 830-1, the fourfold *ohāraṇī-bhāsā* : the *saccā* form is *ārāhaṇī*.

1. Cf. chap. 11 § 963.
2. *tah' eva kāyaṇ'kāṇe' tti* *no vac*,
 ".... a monk should not call a one-eyed man" by this name; cf. Āyār 2.4.2.1.
3. *eeṇ' annaṇa attheṇa paro jeṇ' uvahamma*,
āyāva-bhāva-dosa-nnū, na taṇṇi bhāsejja pannaṇaṇi,
 "because the person concerned would be hurt by this or similar statement, a thoughtful (monk) should not utter such speech, as he knows (that) faults of conduct and of feeling (would result from it). trsl. cf. Schubring. cf. Āyār 2.4.2.1-2.
4. *tah' eva "hole" "gola" tti* *na taṇṇi bhāsejja pannaṇaṇi*, 7.14. etc. Cf. Āyār 2.4.1. 8-11 (on how to address or not to address a man, a woman). Compare Chāndogya Upaniṣad 7.15.2.
5. Dasav 7.22.

tah' eva gāo dujjhāo dammā
.... n' evaṃ bhāsejja pannaṃaṃ¹

So, "a thoughtful (monk) should not say : '(these) cows should be milked, tamed' . He should say : 'this is a young bull', 'this is a milk cow',

jvaṃ-gave tti naṃ bāyā, dheṇuṇi rasa-daya tti va².

There can be little doubt that all these rules more or less echo what is to be found in the different sections of the DhS. But the Jainas adapt them and expatiate further. After they have mentioned the highest beings, the *pañcendriya-pūṇas*, they jump to the other extremity of the animate world of the *chajjīva-nikāyas*—to the immobile *jīvas*, viz. trees (and their fruit), plants, etc.³, which naturally must also be respected, as prescribed in ten ślokas (7,26-35) : in fact, all the *jivas* come to be protected thanks to the warnings against and condemnation of *bhūovaghāṇi bhāsā*.

Thus, following the thread offered by the first part of Dasav 7 and (though perhaps not so clearly) by Ayar 2.4, we have encountered many of the prescriptions found in the DhS, it is obvious, nevertheless, that, in the Jaina suttas, they are integrated in a comparatively well-defined general structure.

The second part of Dasav 7 warns against colloquial expressions which, in fact, are misleading, as they confuse right and wrong.⁴ Some concern, for instance, festive entertainments, (crossing, etc., of) rivers (36-39), in short, precisely those actions which are criticised in the above quoted *khaṇḍas* of ĀpDhS (1.1.31-32) and connected brahmanic texts : the Jainas retain most of the circumstances detailed in the DhS chapter(s), but, in the present development, they focus the attention on what is commonly—lightly *said* about them. Caution is also required if the monk should mention actions or preparations which are usually said to be "well done", "well cooked",

su-kaḍe tti su-pakke tti,

though they actually imply injury to living beings ! further, he should not issue orders and assertions which might be inconsiderate.⁵ Thus, in all the above circumstances, the monk is warned against rashness and lack of self-control⁶ :

tah' evasaṃjayaṃ
.... n' evaṃ bhāsejja pannaṃaṃ.⁷

1. Cf. Ayār 2.4.2.9.
2. Dasav 7.24-25, cf. Ayār 2.4.2.7-10. Compare supra, ĀpDhS, etc.
3. Cf. Āyār 2.4.11-16. Cf. the "lesson" on the six *jīva-nikāyas*, at the beginning of Dasav 4, ed. Leumann, p. 614-5.
4. Cf. Dasav 7. 48-49.
5. Dasav 7.41-42., cf. Āyār 2.4.2.3-6.
6. Dasav 7. 43-47.
7. Dasav 7.47; (= 29 d; on the contrary *evaṃ bh. p.*, 39d=44d).

Self-control is further required when speaking of atmospheric phenomena. It will be remembered, in this connection, that Gaut DhS, etc. specify, in particular, how to mention the rain-bow (supra).¹ But, whereas the DhS seem to express some form of taboo, the Jainas aim at being accurate and consistent; the words chosen by the (Jaina) scientists; therefore, "he should not say that a cloud, the sky, or a man is a god, (but) he should (simply) state (the fact) that a cloud has formed itself or has risen high, or that a thunder-cloud has sent down rain" :

tah' eva mehaṃ va nahaṃ va māgavaṃ
na deva deva tti giraṃ vaṣṣjā;
 'sammucchie unnoe vā paoe'
vaṣṣja vā 'vuffhe balāhae' tti (Dasav 7.52).²

Moreover, the monk will naturally accept seasons and events with due equanimity.³

Self-control, *saṃjaya*, is all the more advocated as it often happens that false appearances are confused with truth, and hence, are conducive to lies and to sin.⁴ Therefore, one should be careful when speaking of doubtful matters—an advice which is also given by ĀpDhS, as we have seen.⁵ Dasav and Āyār apply this consideration to trivial remarks, especially to those concerning future events, which, by nature, are uncertain;⁶ and, also, to those that concern the sex of various animals.⁷

Consequently, attention must also be paid to grammar and grammatical correction, of which Ayār recalls the fundamental constituents (2 4.1.3).⁸ Thus,

1. Cf. ĀpDhS 1.11.31.16, etc. supra.

2. Cf. ib 53; Ayār 2.4.1.12-13.

3. Dasav 7.50-51; Ayār 2.4.1.12-13.

4. Dasav 7.5 :

vītaṃ pi tahā-mottaṃ jaṃ giraṃ bhāṣae nara
tahā so puffho pāveṃṇi ...

"by a speech which has the appearance of truth though it is untrue, a man is touched by sin" (trsl. Schubring).

5. Cf. Āyār 2.4.1.2.

6. Dasav 7.6-10 (compare Āyār 2.4.1.2) :

jaṃ affhaṃ tu na jāṣṣjā "evam eyaṃ" tī no vas,
jaṭṭha sankā bhavē jaṃ tu "evam eyaṃ" tī no vas,

"if (a monk) does not know (or) has some doubt ... he should not say "it is thus" ... (Dasav 7. 8-9 (trsl. Schubring).

7. Dasav 7.21.

8. Cf. Paṇṇav § 896 (for a discussion on empirical truths, ib § 862).

the Jainas seem to advocate purism, at least as far as possible, and their attitude is noteworthy, as the Buddhists apparently deny that any fundamental connection exists between chaste speech and spiritual achievement.¹ In this case, then, as in several others,² the Jainas probably follow the Brahmanic trend more closely than the Buddhists do.

Be that as it may, it is obvious that the Jainas were well aware of the prescriptions concerning speech which are registered in the Dharmasāstras; moreover, in the above quoted Dasav and Āyār chapters, they appear to have added several new bhāsā rules which almost certainly stem from the same common sources, though they seem to have been suggested not so much by the actual wording (in the DhS they concern deeds) as by their location, (in the DhS, they are in the immediate context of the rules about speech).

On the other hand, it cannot be denied that the Jainas unweariedly strive to be explicit about the conceptual basis of, and reasons for, the rules they ordain. This, possibly, helped them to consider floating precepts with fresh eyes, to group them and integrate them in an organic unity. In this respect, whatever their actual sources, the Jainas can be said to have achieved a perfectly original work. Nowhere, in the Āyār and Dasav chapters, is there any mention of retaliation, or any trace of obscure fear of occult forces; on the contrary, all the precepts are well-grounded on objective considerations—whether scientific, metaphysical and/or ethical. To a certain extent, thanks to these lessons on bhāsā, we can witness how the Jainas have reconsidered generally accepted rules of conduct and recast them to build a really new, and comparatively systematic, code.

1. Cf. the commentary on the (Sn) Subhāsita-sutta, in Paramatthajotikā 2 2 (ed. Helmer Smith, London, Pali Text Society, 1917), 397.7–398.7 : *yad aññe/ . / nāmadāhi padehi, lṅgavacana-vbhatti-kālakārādīhi sampattihi ca camannāgataṃ vācam 'subhāsita' ti maññanti, taṃ dhammato patisedheti*, "what some believe, that 'subhāsita' means speech composed with words-names, etc.—possessed of gender, inflection, tense marker...., — One lawfully rightly, rejects this view—To avoid *dubbhāsita* means avoiding *pesuñña*, etc. (supra).
Cf. the whole discussion, Pj 2.2.3966 14—398.12, and Sāratthapakāsinī (ed. F. L. Woodward, London 19... PTS) 1.272.8–274.22.
2. Cf. JACOBI, SBE 22, Introduction, p. xxix.

Abbreviations

Amg = Ardhamāgadhī;

ĀpDhS = Āpastambīya Dharma Sūtra (ed. G. Bühler, Bombay, 1968; translation G. Bühler, SBE 2, Oxford, 1879; repr. Delhi, 1965);

Āyēṛ = Āyāraṅga-sutta (ed. H. Jacobi, London PTS 2) 1882; (Āgamodaya Samiti), samvat 1936 = A.D. 1880, repr. Delhi 1978; ed Muni Jambūvijaya, Bombay, 1976 (Jaina-Āgama-Series 2. I); transl. H. Jacobi, SBE 22, Oxford, 1884);

Baudh (DhS) = Baudhāyana Dharma Śāstra (ed. E. Hultzsch, Leipzig 1884 + Id, Leipzig 1922 (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 8.4 and 16.2); transl. G. Bühler, SBE 14, Oxford, 1882, repr. Delhi 1965).

BI = Bibliotheca Indica;

D = Dīgha Nikāya (ed. T. W. Rhys Davids, London (PTS));

Dasv = Dasaveyāliya-sutta (ed Ernst Leumann, ZDMG 46 (1982), 581-663; Punyavijaya and A. m. Bhojak, Bombay, 1977 (Jaina-Āgama-Series 15); transl., cf. Dasaveyāliya Sutta, ed by Ernst Leumann and translated by Walther Schubring, Ahmedabad, 1932; repr. in Walther Schubring, Kleine Schriften, herausgegeben von Klaus Bruhn, Wiesbaden, 1977 (Glasenapp-Stiftung, 13), p. 111-248);

DhS = Dharma Sūtra/Śāstra;

Gaut (DhS) = Gautama DhS (ed. F. Stenzler, London, 1876 (Sanskrit Text Society); transl. G. Bühler, SBE 2, Oxford, 1879; repr. Delhi, 1965);

M = Majjhima Nikāya (ed. V. Trenckner; R. Chalmers, London (PTS));

MBh = Mahābhārata (ed. Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona)

Mn = Mānava DhS (ed. J. Jolly, London 1887 (Trubner's Oriental Series; transl. G. Bühler, SBE 25, Oxford, 1886);

PTS = Pali Text Society, London;

RV = Ṛgveda;

S = Saṃyutta Nikāya (ed. L. Feer, London (PTS));

Ss = Suttanipāta (ed. D. Andersen-H. Smith, London (PTS));

Var = Vāsiṣṭha DhS (ed. A. A. Fuhrer, 1883; transl. G. Bühler, SBE 14, Oxford, 1882).

UTTARAJJHAYANA-SUTTA XIV : USUYĀRIJJAM

K. R. Norman

The fourteenth chapter of the Uttarajjhayana-sutta,¹ entitled Usuyārijjam tells of the two sons of a purohita, named Usuyāra, who determine to leave the world and become (Jaina) monks. Their father tries to dissuade them, but fails. He follows them after they have gone forth, and is followed in turn by his wife. The king proposes to confiscate his property, but is dissuaded by the queen. He too goes forth, and the queen follows him. Jātaka No. 509 of the Pāli collection (Hatthipāla-jātaka = Ja IV 473-91) tells what essentially is the same story, although there are some minor differences, e.g. there are four sons. The parallels between these two texts, also with some verses of the Mahābhārata, were long ago noted by Western scholars, and studies of their relationship were made by Leumann², Franke,³ and Charpentier.⁴

In both the Pāli and the Pkt versions the story is told in a mixture of *lōka* and *tripubbh* verses. In the Ja version there are 26 verses, of which 20 are *tr.* and 6 *ll.*; the Pkt version has 53 verses, of which 32 are *tr.* and 21 *ll.* Although the stories are similar, the direct parallels in the verses are not numerous. Among the *tr.* verses only six are held in common, and in several of these the parallelism extends only as far as a single pāda. Portions of three *ll.* verses in the Pāli are found in four *ll.* verses in the Pkt. On *ll.* verse in the Pkt corresponds to a *tr.* verse in the Pāli. With one exception, in *ll.* metre, the verses held in common all occur in the dialogues between the various characters in the story.

It has been pointed out by Alsdorf⁵ that in such stories in mixed verse, the earliest version was probably in pure *tr.* verses, and the *ll.* verses probably

1. Abbreviations : Utt = Uttarajjhayana-sutta ; Ja = Jātaka; Sūy = Sūyagaḍḍama; Mvu = Mahāvastu; MBh = Mahābhārata; *tr.* = *tripubbh*; *ll.* = *lōka*; v (v). = verse (s) in Utt; g (g). = gāthā(s) in Ja; Skt = Sanskrit; BHS = Buddhist Hybrid Sanskrit; Pkt = Prakrit; AMg = Ardha-Magadhi; PED = Pali-English Dictionary; v. l. = variant reading; cty = commentary.
2. E. Leumann, *WZKM* 6 (1892), pp. 12 foll.
3. R. Otto Franke, "Jātaka-Mahābhārata-Parallelen", *WZKM* 20 (1906), pp. 317-72 (= *Kleine Schriften*, pp. 344-99).
4. J. Charpentier, "Studien über die indische Erzählliteratur", *ZDMG* 62 (1908), pp. 725-47 (= Charpentier, 1908).
5. See L. Alsdorf, "Das Jātaka von weisen Vidhura", *WZKS* 15 (.971), p. 56.

represent later additions. It seems likely that this is true also of the present story, but if the earliest version was in *tr.* metre, it is nevertheless clear that some of the *tr.* verses are also later additions. The story in Utt begins with six narrative verses in *tr.* metre (vv. 1-6) which tell the background to the story. These are lacking in Ja, which has three introductory verses in *ll.* metre (gg. 1-3). Similarly the Ja story concludes with six *tr.* verses in which the queen discusses with the townspeople her intention to become a wanderer (gg. 21-26). There is no direct parallel to these in the Utt version, where the end of the story is told in five *ll.* verse (vv. 49-53).

The work done by the early scholars has stood the test of time, and when Charpentier made a new edition of Utt in 1922¹ there was little he could add to what he and others had done earlier. Since that time, however, further comparative studies, especially by Alsdorf,² have shed light on the relationship between Jaina and Buddhist texts, and in this paper I should like to make a further examination of some of the verses of Utt XIV and their counterparts elsewhere, in the hope that progress may be made in their interpretation and understanding.

(1) The first verse which is common to the two versions is v. 9 (= g. 4), in which the purohita tells his sons of the duties of a brāhmaṇa, which they should fulfil before they become wanderers. In Charpentier's edition³ the vers reads :

*ahijja vee parivissa vippe
putte pariṭṭhappa gihamsi jāyā
bhoccāṇa bhoe saha itthiyāhiṇ
āvaynagā hoha muṇḍ pasattā.*

The Pāli version has *adhicca* in place of Pkt *ahijja*, which might be thought to show voicing of *-cc-* > *-jj-*. It is, in fact, due to a development from a different form. The Pāli is derived from *adhitya* (which occurs in the Skt version of the verse), whereas the Pkt is derived from *adhitya*, with *-ty-* > *-iyy-* > *-ijj-*.

Charpentier notes (p. 333) that Ja has *tāta* instead of *jāyā*, and he suggests reading *tāyā*. I do not understand his reference to Devendra apparently taking *jāyā* as an attribute of *putte*. According to the edition of Devendra's cty available to me, he takes it as a vocative and glosses it as *jātau putrau*, whereas he glosses *putte* as *putrān*. Although Charpentier reads *tāyā* in v. 18, which might seem to support his suggestion, he gives a v. 1. *jāyā*, and this seems to have been the reading known

1. J. Charpentier (ed.): *The Uttarādhyayanāsūtra*, Uppsala 1922.
2. See L. Alsdorf, "The story of Citta and Sambhūta", *Dr. S. K. Belvalkar Felicitation Volumes*, Benares 1957, pp. 202-208.
3. References to Utt are to Charpentier's edition, unless otherwise stated. References to Ja are to Fausbll's edition.

to Devendra, who glosses it *he jātau*. Charpentier himself reads *jāyā* again in v. 22, and once again Devendra glosses this as *he jātau*.

A Skt version of this verse occurs in the Mahābhārata in a story about a brāhmaṇa who is asked by his son about the action to be taken when the world is passing away (MBh [crit. ed.] Śāntiparvan XII. 169). In the MBh the verse is followed by the equivalents of vv. 21-23. Not only does the *fl.* metre of these verses suggest that they are an addition to the story, but this is confirmed by the fact that they are lacking in the Ja version, although they do have a separate existence elsewhere in the Ja collection, at Ja VI 26, 11-16*.¹

(2) In the version in Utt, as part of the discussion aimed at persuading his sons not to become wanderers, the purohita tells them that their action would be profitless, because the soul is not eternal. He states (v. 18) :

*jahā ya aggī arayī asanto
kṣīre ghayam tellam ahā tilesu
em eva, tāyā, sarīramhī sattā
samucchai nāsai nāvaciṭṭhe.*

Jacobi translates (p. 64):² "A fire is produced in the arani-wood, as butter in milk, and oil in sesamum seed, so, my sons, is the soul produced in the body; (all these things) did not exist before, they came into existence, and then they perish; but they are not permanent." In a footnote to his translation "soul" he states (p. 64 n. 1): "*Sattā* is the original; it is rendered *sattoa* by the commentators. Perhaps *sattā* is the prakrit for *snātmā*; at any rate the context of the next verse proves that the soul is intended."

The Jaina Viśva Bhārati Prakāśana edition (Ladnun 1975) reads in pādas a :

jahā ya aggī arayītu 'santo

and Devendra seems to have had the same reading before him when he commented : *yathāiva casyāvadadhāraṇārthatvāt 'agniḥ' 'aragīu' itī 'aranitaḥ' agnimanthanākṣṭhāt 'asam' avidyamāna eva sammūrcchati, yathā kṣīre ghṛtaṃ tailam atha tilesu, evam eva he jātau ! farire sattōḥ 'samucchai' itī 'sammūrcchantī' pūrvam asanta evotpadyante. tathā 'nāsai' itī nalyanti 'nāvaciṭṭhanti' na punar avatiṭṭhante śarīranāḥ tannāśāt, itī sūtrārthaḥ.*

It would seem that Jacobi's translation is based upon the cty explanation, but this presents considerable difficulties. Although Charpentier's reading *arayī* is not easy to explain, Devendra's lemma *arayītu* with the gloss *aranitaḥ*, i. e. a quasiablative explained as *agni-manthana-kṣṭhāt*, is also inappropriate, since in the context

1. See also H. Lüders, *Beobachtungen über die Sprache des buddhistischen Urkanon* Berlin 1954, § 20.
2. H. Jacobi, *Jaina Sūtras Part II (= Sacred Books of the East 45)*, Oxford 1895.

with *khīre* and *tilesu* we should expect another locative. Secondly, the explanation of *sattā* as the equivalent of Skt *sattāḥ* necessitates the taking of *sammucchai* and *nāsai* as plurals, i. e. the equivalents of Skt *sammūrechanti* and *natyanti*. We can, however, provide a locative by dividing Charpentier's reading as *araṇḍa 'santo*, and assuming that the expected Ardha-Māgadhī reading *araṇḍe 'santo* was replaced by Charpentier's reading as a result of the existence of the word *asan* in the city's explanation.

The second problem can possibly be resolved by referring to the Sūyagaḍaṃga where a similar point of view is put forward by another non-Jaina, a śramaṇa or brāhmaṇa : *se jahāṇāmae kei purise tlehiṃto tellaṃ abhinivvaṇṇittā ṇaṃ wadaṇṇeṣṣā ayam, āuso, tellaṃ ayaṃ pinnae, evam eva n' atthi kei purise wadaṇṇeṣṣāro ayam, āuso, āyā iyaṇṇe...se jahāṇāmae kei purise araṇḍo oggī abhinivvaṇṇittā ṇaṃ wadaṇṇeṣṣā ayam, āuso, araṇḍi ayaṃ aggī, evam eva jāva sarīraṇi, evaṃ asante asaṇṇvijjamaṇe jesīṇi taṇ asante asaṇṇvijjamaṇe tesīṇi taṇ su-y- akkhāyaṇi bhavati, anno bhavati jīto annaṃ sarīraṇi* (Sūy II. 1.16 = Suttāgame I, pp 137.38). Jacobi gives a somewhat condensed translation (p. 341) : "As a man presses oil from the seeds of Atasi, and shows the oil and the oil-cake separately, so nobody can show you the soul and the body separately. The same applies also when fire is churned from Araṇḍi-wood. Those who believe that there is and exists no soul, speak the truth."

A comparison between this passage and v 18 indicates important differences. The speaker in the Sūy passage is saying that it is possible to separate oil from oil-seed, or make fire from a fire-stick and show the two separately, but it is not possible to show the soul separately from the body. In v. 18, if we follow Jacobi's translation, the speaker is saying that oil is not in the seed, nor fire in the fire-stick, nor the soul in the body. So Sūy and Utt seem to be contradictory.

This contradiction can be resolved by assuming that we should read not *araṇḍa 'santo*, as just decided, but *araṇḍa santo*. We should then translate : "Like fire being in the fire-stick". It would seem that the reading in Utt, with a negative *asanto* or (with prodelusion) *'santo*, and Devendra's explanation of this reading, are in fact based upon the Sūy passage. The Utt passage states (if this suggestion is correct) that the soul is in the body, just as oil is in the seed and fire in the fire-stick, and if you destroy one you destroy the other with it. In the Sūy passage it is stated that it is possible to take oil from the oil seed and make fire with the fire-stick and show them separately, but this cannot be done with the soul and the body.

The reason for this is that one and the same illustration has been used to serve two different purposes, and other examples can be given of illustrations being used in this way.¹ It is clear that Devendra, or the city tradition he was following,

1. I have dealt with another example in "Kriyāvāda and the existence of the soul" in *Buddhism and Jainism* (ed. H. C. Das et al.), Cuttack 1976, Part II, pp. 4-12.

did not realise this, and consequently failed to understand the contrast between the two passages. He did not see that the point of v. 18 was that the fire was in the fire-stick, and so he emended the text to read *aranīu*, i. e. a quasi-ablative, perhaps because of the existence of the word *araṇīo* in the Sūy passage. Because the latter passage had *araṇīte*, he interpreted the word *saṇīto* in v. 18 as standing for '*saṇīto* = *asaṇīto*, which he consequently explained as meaning *asan*;

(3) In answer to the purohita's brahmanical view of the soul, the sons give the Jaina view of the soul's permanence (v. 19). As in the case of v. 18, there is no parallel to this verse in the Pali version, possibly because an argument in favour of the permanence of the soul would be inappropriate in a Buddhist text. This does not, however, prove that these two verses are an addition made by the Jaina redactor, since they may be an original feature which was retained by the Jainas as being in conformity with their own views, but omitted by the Buddhists because it was not as with v. 18. The interpretation of the verse is helped by the occurrence of similar views elsewhere in Jaina literature.

The sons say : *no indrya-ggejjha amuttabhāvā*
amuttabhāvā ve ja hoī nicco.
ajjhatthaheṃṃ niyayassa bandho
samsarāheṃṃ ca vayaṇīti bandhaṇī.

Jacobi translates (p. 64) : "(The soul) cannot be apprehended by the senses, because it possesses no corporeal form, and since it possesses no corporeal form it is eternal. The fetter of the soul has been ascertained to be caused by its bad qualities, and this fetter is called the cause of worldly existence."

The Jaina *Viśva Bhārat*: Prakāśana edition differs in pāda c where it reads :

ajjhatthaheṃṃ niyaya 'ssa bandho

instead of Charpentier's *niyayassa*. Devendra's cty explains : 'no' *naiva indriya-grahyaḥ sattva itī prakramaḥ, amūrtabhāvāi, tathā amūrtabhāvād api ca bhavati nityaḥ, tathā hi—yad dravyatve sati amūrtiṇā tad nityam ākāśvat, na caivam amūrtitvād eva tasya sambandhasambhavaḥ, yataḥ "ajjhatthaheṃṃ niyaya 'ssa bandho" adhyātmasābhādena ātmasthā mīthyatvādāya śhocyante, tatas taddhetuḥ—tanmīto niyataḥ—nīcato bandhaḥ—karmabhīḥ saṃfleḥaḥ, yathā 'mūrtiśyāpī nabhaso mūrtiḥr api ghaṭādibhīḥ sambandha evam aśyāpī karmabhir mūrtiḥr api na virudhyate, tathā saṃsārahetum na vadanti bandham itī sūtrārthaḥ*

It seems probable that in pāda a *indiyaggejjha* is metri causa for—*ggejjho* which agrees with *nicco*. The subject of the sentence must be the same as in the previous verse, i. e. *sattā*. This shows that *sattā* must be masculine and singular, and probably stands for Skt *svātmā*. Devendra assumes that the subject is the same as in the previous verse, i. e. *sattva*, but because the verb is singular he decides that the subject too must be singular, i. e. *sattvaḥ*. In pāda c *niyaya*, as read by

Devendra, must also be masculine, to agree with *bandho*. There seems to be no reason for reading *niyaya* 'ssa, since *niyayo* 'ssa would have exactly the same metrical length. It would therefore seem better to divide the words as *niyay' assa*, i. e. to assume that the final vowel of *niyayo* has been elided before *assa*. Jacobi, taking *niyayassa* as a genitive singular, translates it as "of the soul", although this meaning does not seem to be attested elsewhere for *niyaya* or *nijaka*, from which he presumably thought *niyaya* was to be derived.

If we accept Devendra's explanation, and assume that *niyay' assa bandho* stands for *niyataḥ (=niscito) bandhaḥ asya*, we can translate "its binding is fixed, determined, settled". The rest of Jacobi's translation of *pāda c* seems to be an interpretation rather than a translation, since he takes *ajjhatthaheum* to mean "caused by its bad qualities", which seems to be based upon the explanation: *adhyātmaśabden aṭṭvāsthā mihātvādaya thocante, tatas taddhetuh tannūmitto*. This, however, implies the reading *-heū* rather than *-heum*, and the assumption that the word agrees with *bandho*. There seems to be no objection to keeping Charpentier's reading, and taking it as an adverbial accusative. We can therefore translate: "because of the things connected with the soul".

(4) v. 20 is the equivalent of g. 10, which is the sons' final statement before they abandon the world. In the version in Utt it is followed by v. 27, which is the equivalent of an earlier verse (g. 7) in the Pāli version. As we shall see, it is probable that v. 27 has been misplaced, and it should really come before v. 20. The verse reads:

*jahū vayanṃ dhammam ajāṇamāyā
pūvaṇṇi pura kammam akāsi mohā
orubbhamāyā parirakkhiyantā
taṇi n' eva bhujjo vi samāyaramo,*

Jacobi translates (p. 64): "Thus being ignorant of the law, we formerly did sinful actions, and through our wrong-mindedness we were kept back and retained (from entering the order). We shall not again act in the same way". This translation seems strange, and the presence of the singular verb *atāsi* in *pāda b* causes difficulties.

The cty explain: *yathā vayanṃ 'dharmaṇṃ samyagdarśanādikaṇ ajanānāḥ 'pāpaṇ pāpahetuṇṇi 'pura' pūvaṇṇi 'kamma' anuṣṭhānaṇi 'akāsi' tti akārṇma kṛtavantoḥ 'mohāt' ajānāt 'avarudhyamānāḥ' nurgamaṇṇi grhād alabhamānāḥ 'parirakṣyamānāḥ' anuṣṭvābhīr anupālyamānāḥ 'taṇi' pāpakarma naiva 'bhūyo 'pi' punar api samācāramāḥ, yathāvad vidistavastutoād tti sūtrārthāḥ.*

A comparison with Pāli g. 10 shows the correct way of interpreting this verse. It reads:

*ayaṃ pure luddaṃ akāsi kammaṃ
 sv āyaṃ gahīto, na hi mokkh' ito me
 orundhiyā naṃ parirakkisāmi
 māyaṃ puna luddaṃ akāsi kammaṃ:*

This shows that pāda b of the Utt version originally referred to a singular subject, but has been incorporated into a verse with a plural subject. This explains why Devendra has to take *akāsi* as being a plural verb. It is also clear that *orubhamānā* and *parirakkhiyaṃtā* do not refer to the past, but to the future. We may therefore translate: "As formerly we did evil because of our delusion, not knowing the doctrine, being restrained and guarded we shall not do it again".

(5) In v 27 the sons point out that only those who are friendly with death know when they will die, and are therefore able to make plans for the future. This seems more appropriate as an answer to the pūrohita's suggestion that they delay their departure until they have raised sons to take their place in the home. We may deduce, therefore, that this verse has been misplaced, and it should come earlier in the story, as its Pāli equivalent (g. 7) does. The fact that in Utt it is a *fl.* verse, whereas in Ja it is a *tr.*, suggests that it was originally an addition in *fl.* metre, which was transformed into *tr.* in the Pāli tradition. If it is an addition, then the fact that its position varies in the different traditions is understandable.

The difference between Pāli *sakkhi* and Pkt *sakkhaṃ* is probably to be explained by the assumption of the palatalisation of *-a -i* after the *-y-* of *-khi-* before it was assimilated and disappeared.¹ PED lists *sakkhi* and *sakkhī* as neuter and feminine respectively.² There is no obvious reason for the change of gender, and except for the final *-i* there is no evidence that the word is feminine here. The lengthening of the final vowel is probably metri causa, since the fifth syllable of a *tr.* pāda is usually long before the caesura when two short syllables follow.

(6) Although Alsdorf in his article about the use of the verb *vim-* to refer to the abandonment of worldly belongings and sensual pleasures states³ that the equivalent of Pāli g. 17 is not found in Utt, it does in fact occur there, split between vv. 44 and 45. The Pāli version has *hatthatham āgata*, while Utt reads *hatthajjam-āgayā*, for which the punctuation *hatth'* [for *hatthaṃ*] *ajja-m-āgayā* is suggested by Charpentier (p. 335).

At Ja V 347, 14 the cty explains *hatthatham* (Ja V 346, 9*) as *hatthe atthaṃ pattaṃ*, which confirms that the text being commented upon included *-itth-*, but at Ja II 383, 9* Fausbll's edition reads *hatthattam*, and the authenticity of this reading

1. See K. R. Norman, "The palatalisation of vowels in Middle Indo-Aryan" *Journal of the Oriental Institute (Baroda)*, Vol. 25, pp. 328-42.
2. See PED, s. v. *sakkhī*.
3. L. Alsdorf, "Vāntam āpātum", *Indian Linguistics*, Vol. 16, pp. 21-28.

is confirmed by BHS *hastatvam* (at Mvu II 182, 4*, although the Pāli equivalent at Ja IV 459, 28* has *hatthatham*). In the Utt version, Devendra explains *ajja* as a vocative (= *he ārya*), but Charpentier suggests that it is to be derived from Skt *adya* "today" = "now" (p. 335). Since, however, the variation in spelling in Pāli indicates that there was doubt about the derivation of the word, it is possible that *-jj-* represents an attempt on the part of the scribal tradition to make sense of something which had been inherited but found unintelligible.

The fact that in the Utt version vv. 44-45 come after v. 38 (= g. 18) supports Alsdorf's view¹ that in Ja the two verses which are intended to dissuade the king (gg. 17-18) are in reverse order, and g. 18 should come before g. 17.

(7) The queen also utters v. 46 to dissuade the king from taking the purohita's possessions. It has no parallel in the Pāli version, but one exists in the Mahābhārata, in a section describing the attainment of happiness and tranquillity. The fact that it is an addition in the Utt story is shown by the fact that it is not quite appropriate in the context, and this is confirmed by its being in the *fl.* metre. It was probably added because like vv. 44-45 it deals with birds and food. The

verse reads : *sāmisam kulalam dissa vajjhamāṇam nirāmisam*
āmisam savvam uyjhittā vīharissāmi nirāmisā.

Jacobi translates (p. 68) : "As an unbaited (bird) sees a baited one caught in the snare, even so shall we avoid every bait and walk about, not baited by anything".

This translation is only acceptable on the supposition that the first line is some sort of accusative absolute construction, and Charpentier has drawn attention² to its lack of clarity. Franke had already given a reference for the Skt parallel, which was quoted by Charpentier :³

sāmisam kuraram dṛṣṭvā vadhyaṃāṇam nirāmisaiḥ
āmisasya parityāgāt kuraram sukham edhate (MBh XII. 171).

The first line means : "Seeing the eagle with bait being killed by those without bait", and this is confirmed by another verse quoted by Franke :⁴

sāmisam kuraram jaghnur balino 'nye nirāmisaiḥ
tad āmisam parityagya sa sukham samavindata.

Translated into Pkt, the first line of the first verse would read : *sāmisam kulalam dissa vajjhamāṇam nirāmise*, with the instrumental plural ending *-e* instead of the more usual *-hi*, which would not scan. It is likely that the Jaina redactor did

1. L. Alsdorf, "Vāntam āpātum" *Indian linguistics*, Vol. 16, p. 27.
2. Charpentier, 1908, p. 739 n. 2.
3. *ibid.*
4. Franke, *op. cit.* (in n. 3), p. 345 n. 1.

not recognise this rare ending-*e*,¹ and in the belief that it was a nominative in-*e* (it would be difficult to fit a locative in-*e* into the sentence), he changed it to -*am*.

Charpentier stated (p. 335) that *viharissāmi* in pāda d spoiled the metre, and suggested reading *carissāmi*. He also believed that *urago* in pāda c of v. 47 made bad metre, and proposed to read *uṅgo*. He further suggested (p. 333) reading *bah-* in place of *bahu-* in pāda b of v 7, without comment. All three suggestions are unnecessary. When Charpentier made his edition of Utt little work had been done on such questions as the resolution of vowels in metrical texts. The words he queried are all examples of the common resolution of an initial long syllable in a *tr.* or *fl* pāda.²

(8) The one exception to the statement that all the parallel verses occur in the dialogue is v 48 (=g. 20). The verse reads .

nāgo va bandhanaṃ chittā appano vasahṃ vae
evaṃ pacchaṇ mahārāyaṃ Ussuyāri (v. 1 *Ussu-*) *tti me suyaṇ.*

Jacobi translates (p. 68) : "Like an elephant who has broken his fetters, go to your proper destination O great king Isukāri; this is the wholesome truth I have learned" It is clear that if this translation is correct, then *tti* has been misplaced, and a comparison with Pāli :

idaṃ vatvā mahārājā Esukāri disampati
raṭṭhaṇ hitvāna pabbajjī nāgo chetvā va bandhanaṃ

suggests that we take *vae* in pāda b not as an optative "you should go", but as an example of the not uncommon usage in Pkt of an aorist which has a form identical with that of an optative.³ The name *Uś(s)uyāri* would then be a nominative, not a vocative, and we should have to assume that the word *mahārāyaṇ* (or the v. 1.

1. For examples of this ending in Pāli see W. Geiger, *Pāli Literatur und Sprache*, Strassburg 1916, § 79.6, and add *guṇe desah' upāgataṃ* (Buddhavaṃsa 2.32); *dasahi kusale upāgato* (Cariyāpitaka 74); *aṭṭhapade pi kilants*, *dasopade pi kilants* (Vinaya-piṭaka II 10,17 = III 180,22, cf. —*ehi pi kilants* at Niddesa I 379 6-7); *ṛṣṭragaler-ugghusste* (Ja VI 483,5*). For Pkt *ege jīe jiyā paṃca paṃce jīe jiyā dasa* (Utt 23.36); *sāṛṭramāyase dukkhe baṭṭhamā-ṛāya pānnaṃ* (Utt 23 80)
2. See K. R. Norman, *Elders' Verses* I, London 1969, §§ 26 (d), 36
3. For a recent survey of this phenomenon, see K. R. Norman, "Notes on the Vessantara-jātaka", in *Studien zum Jainismus und Buddhismus*, Wiesbaden 1981, pp. 168-69. In view of the statement made there. (p. 169) about the normalisation of readings, it is perhaps of interest to note that in an example quoted above Mvu II 182,4* reads *āgacche* while Ja IV 459,28* reads *āgañchi*.

-vāṇe) had been introduced as a replacement for *mahārāyā*. We could then translate : "King Iṣukāra went forth to that auspicious (place) as an elephant breaking its fetters (goes) to its own dwelling. Thus have I heard."

Since it is in both versions, we can deduce that this *fl.* verse was an early addition to the story, and at one stage must have formed the end of the narrative. It therefore follows that everything that comes after it is a later addition, as Charpentier notes (p. 335). In both versions the reference to the queen going forth comes after this verse, and it seems possible that at an earlier stage of the story there was no mention of her doing this. Both traditions would have had no difficulty in adding independently details about her going forth, to round off the story and to give a parallel to the purohita's wife following the purohita.

We may draw certain conclusions : (a) The Utt and Ja versions of the story have six *tr.* verses in common. These are all dialogue, and are ascribed to the same speakers and occur in the same order in the two traditions. They cover the episodes of the purohita trying to dissuade his sons, their reply leading to their going forth, the purohita's decision to follow them, and his wife following him. This is the very oldest part of the story.

(b) An early addition in *fl.* metre tells of the sons' replies to their father, the queen's attempt to dissuade the king, and the king's decision to go forth. These verses were added to the story early enough for them to be in both traditions. The Pali tradition converted the first of them into *tr.* metre.

(c) The Jaina version contains two *tr.* verses giving the brahmanical and anti-brahmanical views of the soul. These may belong to the earliest version of the story, although they are similar to passages found elsewhere in Jaina texts. The Buddhist version either never knew them, or omitted them.

(d) The version in Utt adds a dialogue in *fl.* verses about the threat to the world. These also occur in the MBh, in company with the first verse uttered by the purohita.

(e) The Utt version adds another *fl.* verse, also found in the MBh, about the greediness of birds

(f) Each version adds separate introductory verses, in the *fl.* metre in the Ja version and in *tr.* metre in the Utt. The Utt version also adds narrative verses in *tr.* metre to clarify the story. The Ja version has its prose story, so such narrative verses are not required.

(g) Each version adds a conclusion. The Ja adds verses in *sr.* metre dealing only with the townspeople and the queen, since the prose can tell the rest of the story. The Utt version adds verses in *ll.* metre dealing with all six participants. Both versions tell of the queen going forth, but the details may be of independent origin, since her action follows naturally after the king's, and is a parallel to that of the purohita's wife.

REFLECTIONS ON THE JAINA EXEGETICAL LITERATURE

B. K. Khadabadi

According to the Jaina tradition the teachings of Jina Mahāvira were grasped and then composed by his close disciples, the *gaṇadhara*s, in the form of *sūtras* which later on came to be orally transmitted to the successive generations of teachers. And those teachings, according to the Śvetāmbara tradition, finally settled down in writing, passing through a few redactions carried over during the course of about a millenium, as the "Ardhamāgadhī canon" consisting of some 45 sacred texts. Depending on the nature of the texts and the needs of the time, a great number of explanatory works—āgamic *vyākhyās*—were composed, at first in Prakrit, and next in Sanskrit and old Gujarātī¹ by the Jaina *ācāryas* between the period of c. A. D. 100-1800. This huge mass of literature is generally known as the Jaina exegesis or the Jaina exegetical literature, which has contributed its important mite to the history of Indian thought and literature. This vast literature is represented mainly by its four classes or types, namely Niryukti (Skt. Niryukti), Bhāsa (Bhāṣya), Cūrṇi (Cūrṇī) and Vitti (Vṛtti) or Ṭikā, mostly forming the four successive layers.

After the Jaina studies in general and the study of Jaina canonical works in particular were pioneered by the Western scholars like A. Weber and Hermann Jacobi, for several years it was the 4th class of the Jaina exegetical literature, namely the Ṭikās, that served the purpose of scholars indulging in deeper and extensive studies in the field of Jainology, both in India and in the Western countries, and in Japan. The state of knowledge of the other three classes was so poor that even scholar like Jacobi at times confounded Bhāsa and Cūrṇi², and Jal Charpentier rather conjectured the Cūrṇi as metrical³ besides suspecting (through grammatical lapses) the metrical correctness of the Niryukti and the Bhāṣya.⁴ The Niryukti, the first type of exegetical literature, being long ago ignored by the later Sanskrit commentators (the Ṭikākāras) by dropping them from their works, likewise had received scant attention in our days. It was Leumann who inaugurated a systematized study of the Niryuktis some 90 years ago, concentrating as he then did on one of them, namely the *Avassaya-niryukti* (*Avāṣyaka-niryukti*), extended its study over subsequent layers and allied groups, and finally called the outcome of his long, hard and sustained studies, the "Avassaya Literature". Since then the importance and magnitude of, as well as the hurdles in, the study of the Jaina exegetical literature conspicuously have come to light. But, unfortunately, as remarked by Walther Schubring and noted by Ludwig Alsdorf,⁵ "Leumann has never had a successor" —his work has not been resumed and continued⁶. The reasons for such a state of affairs in this important domain of Jaina studies can be noted as follows: the non-coming to

light of the entire exegetical material, the existence of the non-critical and unsatisfactory texts of all the four types of commentaries (parts of many of which are either mixed or intermingled), their non-availability owing to rarity of manuscripts and several of the published ones going out of print, the limited or difficult accessibility (owing to rarity) to the available ones at many centres and libraries, etcetera.⁷

Let us, then, have in brief a connected and comparative view of these four classes of the Jaina exegetical literature as known and today available.

The Niryuktis are a peculiar type of versified commentaries developed by the early Jaina teachers with a view to explaining the canonical texts. To facilitate oral transmission, they came to be composed in the form of memorial verses with catch-words that helped the teacher in instructing and explaining the holy scriptures. Actually, the Niryukti is defined as that which contains a decided or intended meaning of the terms contained in it. Alsdorf points out that the most prominent feature of the Niryukti "is the so-called *nikṣepa*, no doubt the exclusive invention of the Jaina scholars and their most original contribution to scholastic research."⁸ The *nikṣepa* is a method of investigation to which any word or concept can be subjected by applying the various points of views for getting the multi-faced knowledge of the same. Such being the nature of the Niryukti, it did not much help in understanding the meaning of the corresponding canonical text. Hence other explanatory verses were, at later stages, inserted or added. The result was the emergence of the Bhāṣya, the next class of the Jaina exegetical literature. The available Niryuktis are ten in number and tradition attributes them to Bhadrabāhu I (B. C. 300). But Leumann, after deep study, has attributed them to the Bhadrabāhu of A. D. 100⁹ though a group of scholars now-a-days take the bulk of them to be posterior to the Valabhi Synod II (c. A. D. 454/457 or better A. D. 503/516).¹⁰ The Niryuktis have not been written on all the canonical texts but only on the most important ones, those that formed the nucleus of the canonical material and required that kind of explanations. They contain, on the average, a few hundred verses. But the *Anatya-niryukti* has the largest number of verses and it is said to be complete and scientifically presented.

As noted above, from the later additions and insertions of the further explanatory verses into the body of the *Niryukti*, there emerged the Bhāṣya type of exegetical literature. This phenomenon has been explained by different scholars in differing ways. I would rather quote here H. R. Kapadia: "Nijjutti contains verses really belonging to it and some of the corresponding Bhāsa too; but the former preponderate over the latter. Similarly Bhāsa consists of verses which legitimately belong to it; and in addition, it has some verses of the relevant Nijjutti as well; but the former exceed the latter in number."¹¹ This means that the verses in the extant corresponding texts of these two classes of exegetical literature are partly intermingled. We today possess no Bhāṣyas for 5 Niryuktis. (There is no

certainty whether these ever were written). The total number of the currently available Bhāṣyas on the canonical texts is 11, which are broadly dated between A. D. 500-700.¹² Most of the Bhāṣyas comprise a few thousand Prakrit verses each. Re-explanatory processes at length in the case of some important scriptural texts like the *Āvaśya* have produced extraordinary commentaries like the *Viśeṣ-Āvaśyaka-Bhāṣya* (c. A. D. 585-590) that comprises the more ancient *mūlabhāṣya* as well as the Bhāṣya, and the *Viśeṣabhāṣya*, the author Jinabhadra gaṇi Kṣamāśramaṇa (latter half of the 6th cent. A. D.) is prominent among the Bhāṣyakāras, besides Sanghadāsa gaṇi Kṣamāśramaṇa.

The Cūrṇis mark a new phase in the growth of the Jaina exegesis, both in respect of form and linguistic trait. They are mostly in Prakrit prose with the mixture of Sanskrit in varied degrees.¹³ This indicates the need of the time—the Jaina Ācāryas being tempted to begin to adopt Sanskrit too in their exegetical writings, a trend that further paved the path for the latter commentaries in Sanskrit, namely the Tīkas. Cūrṇis are found to have been written on some 70 canonical works between c. A. D. 600-700. The prominent of the Cūrṇikāras is Jinadāsa-gaṇi Mahattara. It may be noted that the sub-domains of Bhāṣya and Cūrṇi cannot be duly demarked chronologically; at least one Bhāṣya is posterior to the earliest Cūrṇis, but a Bhāṣya on which we have a Cūrṇi is assuredly anterior to that particular Cūrṇi. The main value of the Cūrṇis lies in the preservation of the old Prakrit narratives in their own grand style. And several quote from works now lost. Leaving aside the mixture of Sanskrit, the Cūrṇi, on the whole, may be said to have contained the full text of the traditional exegesis that was passed on from tongue to tongue in early days.

When we come to the Tīkās we find some interesting features of form, language, exegetic methodology, etcetera. They are in Sanskrit prose. Most of them, however, preserve their narrative parts in Prakrit—in almost the same form and content as in the Cūrṇis.¹⁴ They explain the Niryukti verses as well as the Bhāṣya verses, many a times alternately and often adopting and brandishing the technique of the Brahmanic Nyāya school. There has been at least one Tīkā for almost every canonical work. Haribhadra Sūri (8th cent. A. D.) happens to be the first among such commentators and most of the remaining commentators flourished between A. D. 800-1300, though the Tīkās continued to be written till A. D. 1600.

My interest in and curiosity for the Jaina exegetical literature led me through some of these works and the concerned critical writings of some modern scholars and made me acquaint myself pretty well with these four classes or layers of the Jaina exegesis, a very succinct account of which I have so far tried to give. But some of Alsdorf's observations in this regard, presented very concisely,¹⁵ most particularly drew my attention. They are :

"To quote Schubring (*Doctrines.*, p. 63): "As long as such insertions were limited, the title of Nijjutti remained but when the size of the latter had swollen up owing to an extraordinary number of Bhāṣya verses, it was they who gave the whole work its title." What this explanation fails to make clear is the relation between Bhāṣya and Cūrṇi. According to Schubring, the Cūrṇi is a commentary on the Nijjutti as well as on the Bhāṣya, but in some cases the Cūrṇi follows immediately on the Nijjutti without a Bhāṣya in between, I am afraid these views are based on a misunderstanding of the true character of the Bhāṣya. My own opinion will be given with some reserve; it may have to be modified after a more extensive study of the whole Bhāṣya literature. But a comparison of the *Vīṣeṣ = Āvaśyaka-bhāṣya* with the *Āvaśyaka-cūrṇi* leaves to me no doubt that the former is a mere versification of the prose tradition represented by the latter. I believe that certainly in this case, and probably also generally, Ṭīkā and Bhāṣya represent two parallel developments: the Ṭīkā changes the Prakrit language of the Cūrṇi to Sanskrit but keeps to the prose form; but the Bhāṣya versifies the traditional prose yet keeps to the Prakrit language. It is perhaps not too bold to see in the Bhāṣya an attempt at the continuing, beside the new Sanskrit exegesis, the old Prakrit tradition in a new form. This new form may indeed have been suggested by the progressive insertion of Bhāṣya stanzas into the Nijjuttis; but that the Bhāṣya really marks a new departure is shown by its very size which is a multiple of that of the average Nijjuti; it is underlined by distinguishing the 257 Bhāṣya stanzas inserted into the *Āvaśyaka-nijjuti* as 'Mūlabhāṣya' from the *Vīṣeṣ = Āvaśyaka-bhāṣya* of Jinabhadra.

After going through this passage we find that Alsdorf proposes to present here (of course, with some reservation and subject to modifications after thorough investigation), his opinion about the true character of Bhāṣya mainly through the following lines of thinking :

(i) The comparison of the *Vīṣeṣ = Āvaśyaka-bhāṣya* with the *Āvaśyaka-cūrṇi* undoubtedly shows that the former is a mere versification of the latter.

(ii) Ṭīkā and Bhāṣya (the *Āvaśyaka-ṭīkā* and the *Vīṣeṣ = Āvaśyaka-bhāṣya* and also other Ṭīkās and Bhāṣyas) represent two parallel developments : (a) The Ṭīkā changes the Prakrit language of the Cūrṇi to Sanskrit but keeps to the prose form; (b) the Bhāṣya versifies the traditional prose but keeps to the Prakrit language.

(iii) In the Bhāṣya one sees an attempt at continuing, besides the new Sanskrit exegesis, the old Prakrit tradition in a new form.

Now examining the first line of thinking of Alsdorf's opinion, of course on the basis of my own comparison of the two works of the Jaina exegetical literature, namely the *Vīṣeṣ = Āvaśyaka-bhāṣya*¹⁶ and the *Āvaśyaka-cūrṇi*,¹⁷ I find that the learned Professor's attention has, some how, missed the narrative element which prominently appears in the *Āvaśyaka-cūrṇi*, wherein the *kathānakas* are narrated in beautiful Prakrit prose. On the other hand, the *Vīṣeṣ = Āvaśyaka-bhāṣya* is

satisfied by merely giving a very brief summary of the narratives, or rather by merely quoting the concerned Niryukti verses containing catch words of the respective narratives. For example, after mentioning in v. 3332 (which also happens to be the Niryukti verse No. 865) the eight names of religious heroes to be exemplified in respect of *sāmāyika*, the *Vīṣeṣa = Āvāyaka-bhāṣya* disposes off the eight narratives in just 17 verses (3333-3349). The narrative of Cilātiputra is given here in just four verses (3341-3344), which, also, happen to be the Niryukti verses 872-875.¹⁸ On the other hand, in the *Āvāyaka-cūrṇi* the tale of Cilātiputra is fully and beautifully told in Prakrit prose on pp. 497-498, and this prose narration is followed by the same Niryukti verses (872-875) by way of its closure with an apt quotation.¹⁹ Hence the *Vīṣeṣa = Āvāyaka-bhāṣya* cannot be said to be a mere versification of the prose tradition represented by the *Āvāyaka-cūrṇi*. Second, the *Vīṣeṣa = Āvāyaka-bhāṣya* comprises Mūlabhāṣya, Bhāṣya and Viṣeṣabhāṣya verses. Such composition cannot be said to be a single (planned) attempt at representing the old prose tradition. Third, when we go to extend such comparison of Bhāṣya and Cūrṇi to some other similar cases, we find that the comparison does not stand at all: The *Dasaveyāliya-bhāṣa* comprises 63 verses²⁰ and the *Uttarañjhayana-bhāṣa* comprises just 45 verses;²¹ how, then, can these stand comparison with the corresponding Cūrṇis which are pretty bulky prose texts? Hence Bhāṣyas cannot be said to be mere versification of the prose tradition represented by Cūrṇis.²²

Further, we can also say that Tīkā and Bhāṣya cannot represent two parallel developments: Because, we have just seen in the foregoing how the Bhāṣya type of exegetical literature emerged and now it is essential to note that Tīkā changes the Prakrit language of the Cūrṇi (already in prose) to Sanskrit as per the need of the time, which fact has been already indicated by the mixture of Sanskrit with Prakrit appearing in the Cūrṇi itself. And one's viewing in the Bhāṣya an attempt at continuing the old Prakrit tradition in a new form, applies only to the extraordinary commentaries, like the *Vīṣeṣa = Āvāyaka-bhāṣya*.

I find that the history of the genesis and growth of these four layers of exegetical literature that developed around the Jaina canonical texts, remains condensed in a single aphoristic observation of Schubring²³: "The commentaries on the canonical texts represent the apprehensions of their time", on which I would comment as follows: An early nucleus of the canonical texts was provided with the Niryuktis—comprising memorial verses with catch words, leaving the other explanatory and instructional matter to the teacher. These Niryukti verses, along with the canonical Sūtras, later required to be further explained, leading as it did to the composition of Bhāṣyas. Some Bhāṣyas, like the *Āvāyaka* (*Āvāyaka*), the *Kappa* (*Kalpa*), and the *Nisītha* (*Nisītha*) had to indulge in further detailed explanations of philosophical, dogmatical and disciplinary matter and, consequently, they swelled to considerable size.²⁴ The Cūrṇis embarked on the prose style, almost assuming the written form for the old full oral exegetic tradition, which earlier was

maintained with the memorial verses containing catch words; but, as the same time, the Cūrṇis indicated their temptation to switch over to Sanskrit by partially admitting Sanskrit into their regular Prakrit medium. The Ṭīkas, then, fully realized this temptation of the Cūrṇis, imbibing scholastic techniques of the Brahmanic Nyāya school and displaying them well in their commentarial efforts.

After getting introduced fairly well to these four types of the Jaina exegetical literature, some interesting questions stand before us : Why do we have no Bhāṣya for every Niryukti ? Or, why Niryuktis like the *Āyāra* and the *Sūyagaḍa* remained free from later additions and insertions of explanations ? Why some Cūrṇis stand independent of Bhāṣya ? Why should a Bhāṣya, like that on the *Dasaveyāliya* (*Daśavaikalika*) comprise just 63 verses ? We cannot bundle off all these and many such other questions by simply saying that all the exegetical works (in different layers too) have not come down to us. But we have to apply ourselves, first and foremost, to bringing out critical editions of the available exegetical works and to study them intensively, extensively, and comparatively, so that we may be able to answer all such questions and also know many new facts about and facets of the Jaina tradition, history, dogmatics, theology, philosophy, metaphysics and hence the Jaina contribution to Indian thought and literature. This would be possible only when we will have some Leumanns, in India and Japan, and of course in the West, who would produce scholarly studies like 'Āyāra Literature', 'Dasaveyāliya literature', 'Nis'ha Literature', etcetera.

Notes and References

1. There could have been also produced some such exegetical works in Apabrahmṣā, old Hindi and old Rājasthāni. But I have no knowledge of their existence.
2. Walthar Schubring. *The Doctrines of the Jainas*, Delhi 1962, p. 83, f n. 5
3. *Ibid.*, p. 83, f. n. 3.
4. *Ibid.*, p. 84, f n. 3.
5. *Vide* "Jaina Exegetical Literature and the History of the Jaina canon", in *Mahāvīra and His Teachings*, Bombay 1977.
6. Alsdorf and his team of scholars were said to have been trying to do it in Hamburg. *Vide* Alsdorf, "Jaina Exegetical.", p. 8
7. (i) Last year I intended comparatively to refer in respect of the "Cilātputra Kathānaka", to all these four types of commentaries on the *Avassaya*. I had to borrow, with difficulty, the *Vīseṣ-Āvatyaka-bhāṣya* Volumes from the Rajaram College Library, Kolhapur. And when I sat for my job with all the works, the uncritical and intermingled texts, with neither tables of contents nor indexes of any kind, tired me for days together until I received a reminder from Kolhapur to send back the borrowed Volumes.

- (ii) At the same time I cannot fail deeply to appreciate the generous lending hand of the rich Rajaram College Library, which I many a time have availed.
8. Alsdorf, p. 8.
 9. Mohanlal Mehta (after Muni Puṇyavijayaji), however, states that this Bhadrabāhu happens to be the brother of the great astrologer Varāhamihira and hence is placed between 500-600 V. S. Vide *Jaina Sahitya kā Bṛhad Itihāsa* (Hindi) (Part III), Varanasi, 1967, intro., p. 9.
 10. Only this date can synchronize with the Maitraka ruler Dhruvasena's date. This alternative, seemingly providing a more valid date, is based on computing at B. C. 477 the *Niroḍḍa* of Mahāvira.
 11. *A History of the Canonical Literature of the Jains*, Surat 1941, p. 123. (However, most historical synchronisms are possible if B. C. 477, in lieu of B. C. 527, is taken as the date of *Niroḍḍa* of Jina Mahāvira.)
 12. M. A. Dhaky recently has narrowed down this bracket to c. A. D. 550-600, just as *cūrṇi* to c. A. D. 600-700.
 13. Alsdorf observes that the amount of Sanskrit in a *cūrṇi* indicates its relative age—the more Sanskrit the later the *cūrṇi*: "Jaina Exegetical.", p. 8.
 14. Some commentators, however, have rendered the Prakrit narratives in Sanskrit.
 15. Alsdorf, p. 8.
 16. Part II, Ratlam 1937.
 17. (i) Part I, Ratlam, 1928.
(ii) Vide also *Avaiyakasūtra* (Part III), Surat 1936.
 18. *Op. cit.*
 19. *Op. cit.*
 20. Kapadia, *The History of the Canonical.*, p. 189.
 21. *Ibid.*, p. 189.
 22. In point of fact there is hardly any *cūrṇi* on any *āgama* which can be said to precede its *bhāṅya*.
 23. *The Doctrines.*, p. 82.
 24. The mentioned Bhāṅyas contain 4847, 8600 and 6439 verses respectively. Vide Kapadia, pp. 187-190

TĪRTHAṆKARAS OF THE FUTURE

Nalini Balbir

I wish to express my deep gratitude and respect to Pandit Dalsukh D. Malvania. Useful discussions on the subject of Future Tīrthaṅkaras have been provided to me by his undeservedly little known study of the Ṭhāṇaṅga and Samavāyaṅga (Ahmedabad, 1955; in Gujarati). Moreover, in September 1981, in Ahmedabad, I had the good fortune to read with him the relevant portion of the palm-leaf manuscript of Bhadrēsvara's Kahāvali which he had himself thoroughly analysed in a paper read at the first International Symposium on Jaina Canonical and narrative Literature (Strasbourg, France, 16-19 June 1981). I am happy to be able to include here some material from this text.

1. Data about Future Tīrthaṅkaras :

1.1. Statements about the existence of Future Tīrthaṅkaras ; list-material.

1.1.1. Canonical sources.

1.1.2. Later Śvetāmbara lists.

1.1.3. Collation of the Śvetāmbara data

1.1.4. About the Digāmbara lists.

1.2. Narrative sources.

1.2.1. Narrative sources concerning, F. Ts' careers.

2. Ethical aspects connected with F. Ts.

2.1. Tīrthaṅkara-hood in the chain of rebirths.

2.2. Original context and later use of the Tīrthaṅkaranāmakarman notion.

3. Notes on Buddhist counterparts.

Conclusion,

4. Synoptical chart.

A symmetrical conception of Time lies in the background of the oldest Jaina cosmological descriptions : on the one hand the sixfold descending half-cycles (Sa. *avasarpinī* Pk. *ossappinī*), and on the other hand the future sixfold ascending half-cycles (Sa. *utsarpinī* ; Pk. *ussappinī*) which endlessly "follow directly upon one another in unbroken succession" on the Wheel of Time.¹ The "Great Men" of the former, among whom are Mahāvira and the other Tīrthaṅkaras who came before him, are fairly well-known from numerous Jaina sources of various types, and have for a long time² aroused the interest of many scholars. In contrast, the "Universal History" of the coming age appears to have been comparatively neglected in modern studies³ in the belief that it is a mere repetition of the *avasarpinī* one.

I do not claim here to exhaust the subject; I shall mainly focus on data connected with the F. Ts. as they occupy a prominent position in the available sources, when compared to other categories of mahāpuruṣas, viz. Cakravartins, Baladevas, Vāsudevas and Prativāsudevas

1. Data about F. Ts.

1.1. Statements about the existence of F. Ts. : utsarpiṇi-mythology and lists of F. Ts.

1.1.1. Canonical sources will be reviewed first : their collation may be of some help for the question can rightly be asked as to the antiquity of the concept of future Tirthaṅkaras in Jainism : do they form an original part of the Jaina mythology or are they a later addition, added for the sake of perfect symmetry in the description of the Universe ? Though less important *past* Tirthaṅkaras sometimes also have their place in the texts...⁴

At an early stages, an indirect statement about the existence of 24 F. Ts. as a whole is to be found in the Viyāhapannatti (5th Aṅga), in an old chapter belonging to the nucleus of the work (XX,8)⁵. It is put both in Gotama's and Mahāvira's mouth :

Jambuddīve dīve Bhāraheṇāsa āgamaśāṅgaṃ carima-Titthagārassa Kevaliyāṃ kālaṃ tītha anuṣṅjissasā ? Goyamā, jāvaie ṇaṇevāyiyiṃ saṃkhejjāiṃ āgamaśāṅgaṃ carima-Titthagārassa tītha aṇusajjissasā (S. I, 805,3-5).

“...How long will the Lore survive the twenty-fourth future Tirthaṅkara ? —The Lore will survive the twenty-fourth Tirthaṅkara by the same definite number [of thousand of years] as...”⁶.

While an extensive list of the 24 Ts' names from Ṛsabha to Mahāvira has been supplied in a preceding passage of the Viy (XX, 8, 3a)⁷, not a single name is quoted in the present case at the sūtra level⁸. But no conclusion can be drawn from this fact. On the other hand, no place seems to be allotted to the F. Ts. in the debates about time-divisions put forward in the fifth Aṅga.

The Āyāraṅgasutta (I, 4, 1, 1), an earlier part of the Canon, might suggest the idea that a complete Jaina mythology was fixed at a very early date :

se bemi : je ya aiyā, je ya paḍuppanā, je ya āgamiṣṣa arahantā bhagavanto, savve te evaṇi āikkhanti, evaṇi bhāsanti, evaṇi pannaṇenti, evaṇi pariventi⁹ (S. I. 13,27-28).

“The Arhats and Bhagavata of the past, present, and future, all say thus, speak thus, declare thus, explain thus.”¹⁰

However, I would rather interpret these lines as a general utterance, as a standard stock-phrase to express totality¹¹, insisting upon the everlasting character of the

Jinas' teachings¹³ (cf. *save te*). Concern with the effective existence of Jinas at a given time is not specially relevant in this dogmatical context (as is also shown by the Āyāraṅga expegetical tradition, cūrni, followed by T) : past and future Ts. are said to be infinite in number, as time has neither a beginning nor an end¹⁴. Thus, here, the number 24 does not apply to them just as it does not apply to the present Ts. who all together are alleged to be 170¹⁴.

In contrast, detailed material regarding F. Ts. is included in the Samavāyāṅga (4th Aṅga), the Ṭhāṇāṅga (3rd Aṅga), and the Titthogāli (Paiṇṇa ? infra), viz. in the middle or later Canonical texts. The bulk of it is gathered in ready-made lists which either supply only the F. Ts.' names or their names together with those of their previous souls, or these latter alone. Canonical narrative documentation will be considered separately (1.2).

The first fairly elaborate treatment of the utsarpiṇi is to be found in the final portion of the Samavāyāṅga (S. I. 381-383) : there the information is presented in tabular-form, in prose for the general outline and in verses (śloka, āryās) for the lists. It is the exact counterpart of the systematic exposition worked out in the case of avasarpiṇi-Great Men, covering both the Bharata and Airāvata Lands. Complete data, however, is not provided for all the headings introduced in the development (below). Thus, the general picture is as follows :

- A. List of the seven 'family-founders' (Pk. *kulagara*)¹⁵ to be born in Bharata : S I, 381, 19-22* Ṭhāṇ, S I, 281, 10-12.* List of the ten kulagaras to be born in Airāvata . S I, 381, 22-24; the names are identical with those occurring in Thāṇ, S I, 313, 4-6, but the order is different.
- B. "Great Men" of Bharata.
1. The 24 F. Ts. are dealt with under eight headings ("slots") : (1) their names, and (2) the names of their previous births are enumerated in full, in two independent and successive lists (S I, 381, 25-382,8* ; see the chart, below (4) ; they will be discussed later on (1.3 After this the slots for their (3) fathers, (4) mothers, (5) first male disciples, (6) first female disciples, 7) first donor, (8) sacred tree, are not supplied with names (382, 8-11).
 2. The 12 future Cakravartins : (1) the list of their names is given (382, 12-14*) ; whereas the lists of their (2) fathers, (3) mothers and (4) wives are not elaborated.
 3. The 9 future Baladevas and Vāsudevas (382,17-28). Their names are listed (21-23*) , together with those of their enemies (*paḍisattu*, 382, 26-27*). The other headings (mothers, fathers, previous births, etc.) are not detailed.

- C. "Great Men" of Airāvata. For the F. Ts' names only are listed (S I, 382, 29-383,8*); the above headings are mentioned and also have to be applied to the other categories of mahāpuruṣas (383, 8-14).

Fragmentary but important information is contained in the ninth section of the *Thāqāṅga*. The three main points are :

- (i) A first list records the names of nine souls contemporary with Mahāvira who are destined to become Ts. in the future :

samaṇassa naṃ bhagavāso Mahāvīrassa tīthamaṃsi ṇavahiṃ jīvehiṃ Tīthagara-ṇāma-gotte kamma ṇivattāte, taṃ jahā : (1) *Seṇieṇa*, (2) *Supāsēyaṇa*, (3) *Udāipā*, (4) *Poṭṭilaṇaṃ aṇagāraṇaṃ*, (5) *Daḍḍhāuṇā*, (6) *Samkheyaṇa*, (7) *Sayaṇaṇa*, (8) *Sulasāe sāviyāe*, (9) *Revaie* (or 9) *sāviyāe Revaie*. (S I, 299, 7-9).

Abhayadeva's T breathes life into these figures in various ways (ed. Agamodaya Samiti, p. 432b-433b). He merely points to their identities : (1) The king Sreṇika is well-known (infra 1.2); Supārēva is Mahāvira's uncle.¹⁶ He relates short accounts in Sanskrit for the others (cf. 4 below), but in one case fails to do so : (5) *Drḍhāyur apratītaḥ*. He warns against possible misunderstandings in the case of two characters bearing identical names : (4) Poṭṭila of the Ṭhāṇ seems to be different from Poṭṭila of the Aṇuttaravavāiya-dasāo (chap. 3).

- (ii) This is followed by the names of the nine souls who, according to the sūtra, will attain final Siddhi in the utsarpiṇī (S I, 299, 9-12); short stories in Sanskrit are handed down by Abhayadeva (T, p. 434a-b; cf. 4).

... (1) *Kaṇhe Vāsudeve*, (2) *Rāma Baladeve*, (3) *Udas Peḍhālaputte*, (4) *Poṭṭile*, (5) *Sayaṇe gāhāvā*, (6) *Darus nyaṇṭhe*, (7) *Saccaṃ niyaṇṭhiputte*, (8) *sāviya-buddhe Ambade parivāyāe*, (9) *ajjā vi ṇaṇa Supāsā Pāsāvaccijjā āgamaṃsāe ussappiṇṭe cāvjjāmaṇaṃ dhammaṇaṃ pannaṃvattā sījḍḍhanti jāva antaṇaṃ kāhinti*.

According to the T, however, some heroes will attain Tirthankarahood, whereas others will reach Omniscience :

eteṇa ca madhyama-Tīrthakaratoṇotpatyante kecit, kecit tu kevalitoṇa (p. 434b).

Be that as it may, a comparison with the Samav. list (see 4) shows that except for Supāsā, a disciple of Pārēva's disciple (T, 434b), the eight remaining characters do occur among those destined to become F. Ts. Thus, the traditions handed down by the third and fourth Aṅga, though embedded in different contexts, show a general consistency : 14 names, out of 24, are common to both texts. Two, Poṭṭila and Sataka, occur twice in the Ṭhāqāṅga.¹⁷

- (iii) Sreṇika's life as a F. T. (S I, 299, 13-302, 17) : see 1.2.2.

Finally, a general survey of utsarpiṇī-mythology is found in the *Tīthogallī*, "The Degradation of Tirthas"¹⁸, a Prakrit work sometimes included among the *Pañṇas*.¹⁹ According to Pandit D. D. Malvania, it must have been "completed

in 5th century of Vikrama era".²⁰ The Śreṇika-episode is allotted an important place (gā. 1025-1112) : see 1.2.2.

As in the Samav, lists of all the categories of mahāpuruṣas are given. Differences between the two works mainly concern the marginal elements, i.e. the kulagaras and Airāvata.

- A. Names of the seven kulagaras to be born in Bhārata in the second utsarpiṇi-phase (gā. 1004-1006; Samav). The seven kulagaras of the Airāvata (1007-1009; Samav : 10 kulagaras). Condition of the world at that time (1011-1023).
- B. Birth of Jinās, Cakrins and Dasāras (i. e. Vāsudevas) in the third utsarpiṇi-phase (1024ff).

The 24 future Tirthaṅkaras of Bhārata (1115-1121). Their names only are listed : see the chart.

The 24 F. Ts. of Airāvata (1122-1127; Samav in spite of common elements).

The 12 Cakrins of Bhārata and their treasures (*mdh*) : 1131-1146.

The 9 Vāsudevas and Prativāsudevas of Bhārata (1147-56). Thus, 54 mahāpuruṣas in all.

- C. The fourth to sixth utsarpiṇi-phases (1157-1171).

Concern for exhaustiveness regarding time and space is apparent from the manner of exposition. the six periods of utsarpiṇi are considered; although only the main Bhārata and sometimes Airāvata-Lands are detailed, care is often taken to state that the same things are also seen in the remaining ksetras.²¹

1.1.2. Later Svetāmbara : cf. 4.

F.Ts' names are enumerated in :

- (i) Nemicandra, Pravacanasāroddhāra (11th cent.²²) gā. 293-295.²³

They are inserted in an almost exhaustive survey of Ts from the point of view of both time and space. Thus : Ts. of Bhārata (288-295) including the 24 Ts. of the past (288-90), of the present (291-92) and of the future; Ts. of Airāvata (296-303), of the present (296-99; cp. Samav, S I, 381, 13-19*) and of the future (299-302; cp. Samav, S I, 382, 29-383, 8*).

- (ii) Hemcandra, Abhidhānacintāmani i, v. 53-56 (65-70).²⁴

Their names along with those of their previous incarnations are recorded in the following works embedded in the context of general exposés of Jaina mythology of the future ages. The connection between both is explicitly stated by the use of ordinal numbers.

- (iii) Nemicandra, Pravacanasāroddhāra, ṛgā. 458-470.
- (iv) Hemacandra, Triṣaṣṭīśalākāpuruṣacarita, X, 13, 187-200.²⁶
- (v) Bhadrēśvara, Kahāvalī, "ms S2", uttarārdha, fol. 238a (ca. 12th cent.), in Prakrit.²⁶ The text is sometimes very corrupt, but collation with other Śvet. texts may help to improve the readings. However, I have tried to keep the names as they are read.
- (vi) Jinaprabhasūri, Apāpābṛhatkalpa, in Prakrit prose, p. 47, 7-21 in Vividhatirthakalpa, also called Divalīkalpa (14th cent. A.D.)²⁷. The account of utsarpiṇī-mythology is narrated by Mahāvira as an answer to Goyama's question.
- (vii) All the existing tradition is stored up, as it were, in Vinayavijaya's Lokaprakāśa (sam. 1708 = 1651 A.D.) : sarga XXXIV, p. 552b, 18-557 b, 17 (v. 292-406).²⁸ Hence the value of this composite work which supplies quotations of isolated statements relevant to individual F. Ts.²⁹ as well as entire passages occurring in the Apāpābṛhatkalpa (on p. 556b), and the Samav (p. 557a). The Pravac is referred to as having identical contents : *Pravacanasāroddhāre 'py evam dṛṣyate* (but op. below). Where appropriate, f. Ts' names and those of their corresponding former births are accompanied with versions of the stories already known from Thān Ṭ etc. (cf. 4). But no new narrative not already known from earlier sources is adduced.
- (viii) Stotra literature also hands down this type of double list based on one or the other of the above mentioned works : e. g. *Bhāvi-caturviṃśati-Jīnastavana* in Sanskrit by Dharmaghosa-sūri³⁰; *āvati coriṣṭi nū caityavandana*³¹ in Gujarati, etc. These hymns are naturally less numerous than those to the avasarpīṇī-Ts. considered together or individually.

I.1.3. collation of the Śvetāmbara data; notes about the chart (4).

The textual documentation regarding utsarpiṇī-Ts. is undoubtedly characterized by variations and discrepancies, in spite of a general unity. The Jaina writers are fully aware of such disagreements. Actually the absence of a well established tradition, and the contradictions between treatises are adduced as justification for the future Jinas not being dealt with in detail :

ete (i. e. Jināb) *ca tathāvidha-sampradāyabhāvāt tūstrantaraiḥ saha viṣaṇvādito*
ca na viśeṣato viortāḥ (Pravac Ṭ, p. 112a)³².

They are not only noticed between different works, but in the case of samav even within the same work. The Pravac Ṭ again takes note of it : *evam agre 'pī nāma-viśaye yatra kva cit samavāyāngadibhir viṣaṇvādo dṛṣyate tatra matantaram avaseyam* (p. 81a).

On the other hand, it had already been underlined by A. Weber that, for the part concerned here, viz. the very last section of the *Aṅga*, the manuscripts considerably vary in the amount of data given³³. I have not consulted any manuscript. But the *Samav* is extensively quoted by later authors who must have taken it as the standard because it was the only canonical source for F. Ts. Thus variants affecting the *Samav* have also some bearing on them. The relevant portions as they are handed down in Siddhasena's *Ṭ* on *Pravac* (p. 81a) and the *Lokaprakāśa* add to the available editions, viz. *Suttāgame* (cf. 1.1.1); ed. with the *Ṭ* of Abhayadeva who remains completely silent on F. Ts (Bombay, 1918, p. 153b-154a); Ladnun ed.—*Angasuttāni*, ed. Muni Nathmal vol. I. p. 651-652 is convenient as it contains variant readings. From F. T. 1 to 11 all agree except for the name of F. T. 6 : the option between *Devassuya* and *Devagutta* in the *Samav* is also reflected in the later lists. In contrast, two traditions are available from F. T. 12 to 24, depending on the interpretation of the expression *savva-bhāvaviññi*. They are bracketed together on the chart :

(7) *Udas*, (8) *Peḍhālaputta ya*, (9) *Poṭṭila*, (10) *sattakitti ya*, (11) *Muṇisuvvā ya arahā*. (12) *savva-bhāvaviññi*, (13) *Amame*, (24) *Anantaviyāe iya*.

(*Samav*, S I, 381, 27*)

In order to get the total required number of 24 F. Ts it has to be taken here as the proper name of a Jina. However, in the *Lokaprakāśa* quotation, alone, it has to be understood as a general qualification applied to the Arhats, for a new name, *Bhadda*, has been introduced as the F. T. 24 :

---(11) *Muṇisuvvā ya arahā, savva-bhāva-vidū Jine* | (12) *Amame ..* | (24) *Bhadda tī ya* (*Samav* as quoted *Lokap.* 567a, 3-5).

To some extent, the problem is solved in a similar way in the *Titthogāli* by the addition of *Tiyya*, or *Tivvaya*, as F. T. 24, but this name is not transmitted in any other text³⁴. Be that as it may, this fact certainly accounts for disagreements regarding the serial-number i. e. the position occupied by the F. Ts. in the lists : e. g. F. T. *Amama* is No. 12 or 13 : the contradiction is pointed out in the *Lokaprakāśa* (557a, 10ff.); T. 17 is *Samādhi* or *Citrugupta*, etc. Individual narrative accounts, which I shall try to analyze (1.1.2), will help to ascertain to what extent these differences are rooted in the literary tradition or which is the prevalent trend.

On the other hand, there is a clear demarcation-line between two groups of the texts at the level of the F. Ts' former lives : on one side we have the *Samav*, *Pravac* and *Apāpābhatkalpa*, and on the other, the *Kahavālī*, *Triṣaṣṭi* and *Lokaprakāśa*; hence the order followed in the chart in spite of the chronology : See, for instance, *Poṭṭila* against *Udayi* in No. 3³⁵; *Kekasi* and *Reyalī* as Nos. 9 and 10.

1 1.4. About the Digambara lists of F. Ts.

They are included in a general picture of the utsarpiṇi-mythology. The texts referred to are :

- (i) Yativṛṣabha, Tiloyapannatti, and old Prakrit cosmological treatise "to be assigned to some period between 473 A. D. and 609 A. D."³⁶ : IV, v. 1579-81; 1584cd-1587³⁷.
- (ii) Guṇabhadra, Uttarapurāṇa LXXVI, v. 471-475; 476-80, in Sanskrit³⁸, and
- (iii) Puṣpadanta, Mahāpurāṇa CII, 6-7, in Apabhraṃśa, both go back to the 9th-10th centuries A. D.

All three composition list both the F. Ts' names and those of their former births in independent lists.

In contrast, only their names appear in :

- (iv) Jinasena, Harivarṣapurāṇa⁴⁰ : LX, v. 558-562, in Sanskrit.
- (v) Nemicandra, Trilokasāra⁴¹, gā. 873-875, in Prakrit.
- (vi) Śricandra, Kahakosa⁴² : XV, 11, 1-11, in Apabhraṃśa.

As a fairly convenient synoptical table collecting the data from these works has been drawn up in the Jainendrasiddhāntakośa⁴³, I shall restrict myself to a few observations and only append Guṇabhadra's lists which have not been taken into account there⁴⁴ (cf. 4).

As far as the lists of avasarpīṇi-Ts. are concerned, the Svet. and Dig. traditions agree on the whole (but cf. fn. 45). The situation seems more blurred in the case of the F.Ts. What can be observed is : a perfect correspondence between the two traditions from F. T. 1 to 4; then, in spite of slight variants regarding the forms of the names, a fairly good correspondence for the F. Ts, names; but considerable discrepancies regarding their previous existences; this is partly due to the fact that Tirthamkarahood is strictly out of question for a woman according to the Dig⁴⁵, whereas at least three of them are definite in the Śvet. sources : Rohiṇi, Sulasā, Revatī⁴⁶. Anyway, the Uttarapurāṇa stands closer to the Samav than to the other Śvet. lists.

On the other hand, new information is brought by the Dig. texts. For instance the size and life-span of the first and last T. to-be are sometimes added : respectively they are of 7 cubits and more than 116 years⁴⁷; 1000000 pūrva and 500 dhanuṣ. Care for thoroughness occasionally leads to the statement that "there is no teaching concerning the heights and life-spans of the others" :

e. g. *uccheh'āpahudisu sesāyaṃ ṅ'atthi amha uvaseo* (Tiloyap. IV. 1583)⁴⁸. A special position is assigned to F. T. 1, Śreṇika-Mahāpadma, who is said to have been the son of the last kulagara, according to Tiloyap. IV. 1578 :

*ta-kkale Tīthayarā cauṃsa havanti; tēṇa paḍhama-Jīno
antilla-kulakara-sudo Vīdeha-vattī tado hodi.*

This statement is confirmed on the narrative side by the *Kahakosu* (XV, 11, 1-2)⁶⁹ and the *Bṛhatkathakośa* (No. 55, v. 311)⁷⁰:

aṣṭāvīṃśārdha-(i. e. 14 kulagaras *yuktasya bhoginah kulakāriṇaḥ Padmāḍipungavasyāyam
bhaviṣyati sutaḥ paraḥ.*

1.2. Narrative sources.

1.2.1 Narrative sources about F. Ts' previous births.

The most specific characteristic of the F. Ts. is that they are "linked up with the past (...through) those personalities in whom they were once incarnated."⁷² I deal with them here and shall start with the analysis of Śreṇika and Vāsudeva-Kṛṣṇa episodes. Both heroes are jointly mentioned in a *Prakirṇaka*-verse as people who became F. Ts. because they were possessed of right faith, though it was not accompanied by conduct:

*suddhe sammatte avīro vī aṣṭei Tīthayara-nāmaṃ jaha ṅamesi-bhaddā Harikulā-
paku-Śeṇiāṭyā* (Bhattaparinnā, gā. 67)⁷³.

In both cases the narrative patterns follow a similar course, irrespective of the version (Śvet. or Dig.)⁷⁴. For their descriptions, the basic text referred to here is the Canonical *Antaḡadadasāo* 5 about Kṛṣṇa⁷⁵. It can be summarized thus: two characters are engaged in a dialogue: a king (Kṛṣṇa; Śreṇika) and a Saint (Aristanemi; Mahāvira).

(i) The Saint's prediction to the king⁷⁶: he will be reborn as a hellish being as the result of bad karman.

*kālamāse kālaṃ kiccā taccāe Vāluva-ppabhāse puḍhaṃṭe ujjalle narae neraiyattāe
uvavajjhisi* (S. I. 1173, 30-1174,1)

(ii) The king's fear and despondency.

*tae ṇaṃ Kanha Vāsudeve araho Arīthaṇemissa antie eyam aṭṭham soccā nisamma
ohaya jāva jhlyāi* (S. I. 1174, 1-2).

Possible variations: the king is surprised that such a destiny can be his and would expect the Saint to be able to modify it, but the karmic law is all-pervading and cannot be escaped: e. g. *Trisaṣṭi*, trsl. vol. VI, p. 238, following *Āvaśyakatikā* and *cūrṇi* for Śreṇika; *Ākhyānakamaṇikośa* p. 122, gā, 54 for Kṛṣṇa.

(iii) Relief given by the Saint: the next existence of the king will be that of a future T.

Curiously enough, this stage does not appear in the *Āvaśyakaprose* commentaries about Śreṇika⁷⁷, though the relevant *niryukti* verse (1158) states that he will become a Jīna in the coming age:

ga Sogio aritaya bahu-ssuo, na yāvi Pannatti-dhara na vāyago.
 so āgamissāe Jiṇo bhavissai, samikkha pannāi, voram khu damṣayaṃ.

Thus also in a parallel Bhagavati-Ārādhana gāthā introduced in a similar dogmatical discussion about *damṣaya* / *sammatta*⁵⁸ : as a matter of fact, Śreṇika as a F. T. is common to both the Dig. and Śvet. traditions (see 1.1.4 and 4.).

Now, at this level (iii), additional precise details i. e. serial-number and/or name of the F. Ts. are optionally introduced. It can then be asked whether they are consistent with the data collected in the lists, whether they contradict them or whether they happen to reflect the discrepancies.

Thus, most often with a minimum amount of detail we have :

e. g. *āgamissāe ussappiṇṇe tumae* (i. e. (Śreṇika) Tiththayareṇa *hojavoṇṇi* ti (Cauppaṇṇa, p. 320, lines 18-20 and supra).

With an intermediate or a maximum amount of information, in which case disagreements may arise between the versions, we have for instance :

jamha ahaṇi va (sic. i. e. Nemi) *tumam avi* (i. e. Κῖσηα) *vara-kevalanāṇa-damṣaya-paṭṭo* (....)

terasamo Tiththayaro *hohuṣi taṇi muṇi-sahassa-pariyario* (Ākhyānak., p. 122, gā 59ab; 60ab)

but :*ih'eva Jambuddho Bhārahe vasse agamesāe ussappiṇṇe Puṇḍesu (Puṇḍesu) jaṇavuesu Sayaduvare* bārasāme Amame namam araha bhavissasi (i. e. Κῖσηα) read in Antag. 5 (S I, 1174, 5ff) also corresponds to the Uttarajjhāya tradition⁵⁹ : *Baladevo....* barasāma-Amama-Tiththayara-Kaṇha-Jīva-tiṭṭhe (*stjphih*), and seems to represent the prevalent tradition⁶⁰. This disagreement regarding the order (12/13) reflects the one testified to by the lists (cf 4) : T. 12 Amama-Vasudeva in Kahaval, Hemacandra, Lokaprakāśa, but T 13 in Samav, Pravac⁶¹.

Other such examples could be adduced. I refer only to Revati, a laywoman contemporary with Mahāvira who offered medicine to cure him. (i) She is not considered as destined to be a F. T. in the accounts of her life given in the Viyāhapannatti XV (S I, 730-732) and the Triṣasṭi (trsl. vol. VI, p. 227-228). (ii) Her story is told by Abhayadeva Ṭ (p. 433ab) ad Ṭhāṇ 9 (cf. 1.1.1.) : the sūtra has stated that she will become a F. T.; (iii) The story is retold in the Lokaprakāśa (p. 555b-556a); it is now embedded in the general frame of the 24 F. Ts. : she is the 16th F. T. Citragupta

arjitiṅka-su-kṛta-sañcayā Revatī tu sā

soḍḍas Tirthakṛd-bhāvi Citragupto 'bhīdhānataḥ'.

(iv) Parallel versions occurring in dāna-collections show the existence of disagreements as Revati becomes the 17th F. T. named Samādhi⁶².

"In contrast, may be by chance all the evidence I could trace is consistent in the case of Sulasā, also a laywoman of Mahāvira's time : she is a F. T. according to Ṭhāṇ Ṭ (p. 433a), the 15th F. T. Nimmama in the Prakrit Ākhyāna-kamaṇikośa (p. 97, gā 52) or in the Apabhraṃśa version of the Mūlasuddhiprakaraṇa⁶³. Thus :"

(*tatto*) *cavittu āgāmiṇīe Ttthayaru bhaviṣṣ' ussappiṇīe*
panarasamau nāmiṃ Nimmamattu, appariṃsiya-ṇāṇa-caritta-sattu
 (p. 56. 5-6).

Statements presenting heroes as F. Ts. were available from the tradition; they could freely be used by the Mediaeval popular literature if necessary to fulfill the requirements of the preaching monks : Revati is a F. T. in works praising charity, but not in biographies focussing on Mahāvira; Ambaḍa is the 22nd F. T. in a story where he is the main figure⁶⁴, but not in the versions mentioned above where he appears as a co-hero together with Sulasā.

In most cases, however, narrative sources are too fragmentary to allow any conclusion regarding possible discrepancies as they do not mention the T's name or serial number;⁶⁵ e. g. Baladeva is only a F. T. in the Digambara Uttarapurāṇa and Mahāpurāṇa (cf. 4.).

1.2.2. Narrativa sources about F. Ts' careers.

All the stories which have been considered in 1.2.1 end with the F. Ts' name and/or serial number, at most, I now come to the F. Ts' lives in the utsarpiṇī age.

Descriptions are available in the case of the 1st. F. T. Śrenika-Mahāpadma. They are found in Ṭhāṇ 9 (S. I, 299, 13-302, 17), and Titthogallī, gā. 1025-1112.⁶⁶ The Lokaprakāśa (552b, 22-553b. 19) is a late Sanskrit version which does not provide any new information⁶⁷; the Prakrit account of the Apāpāḥṣatkalpa is reduced to a few lines; hence they will generally be omitted here

The Ṭhāṇ episode in the usual stereotyped Canonical prose is told by Mahāvira himself and presented as a prophecy :

esa ṇaṇ, aḥḥo, Seṇie vāyā Bimbhūsvare...uvavajjihiti (299, 13-14).

It fixes the pattern of all future Ts' biographies and includes the following elements⁶⁸; in the coming utsarpiṇī, rebirth in the country of the Puṇḍas in the city Śatadvāra at the foot of Mt. Vaitāḍhya as Mahāpadma, the son of the kulagara Sammuci and his wife Bhadrā⁶⁹; birth-festivities and the ceremony of name-giving; coronation and life as a king also known as Devaseṇa and Vimalavāhaṇa; visit of

two gods and renouncing of the world; upasargas; Omniscience, conduct as a monk, stated in the phraseology used for Mahāvira (Kalpasūtra; ubi alia); number of gaṇadharas; life-spans in the various stages of life.

Thus this account strikingly lacks any originality or individuality. On the contrary, great care is taken to emphasize the identity of what Mahāpadma's career will be with what Mahāvira's has been⁷⁰ ;

māe...., svām eva Mahāpaume vi arahā (S. I, 301, 18-12, etc.).

mama ṇava gaṇā, igārāsa gaṇaharā, svām eva Mahāpaumassa vi araho ṇava gaṇā igārāsa gaṇaharā bhavissanti (S I, 302, 8-9).

ahaṃ tīsaṃ vāsāṃ agāra-vāsa-majjhe vasitā muṇḍe bhavitā...., svām eva Mahāpaume vi arahā tīsaṃ vāsāṃ.... (S I, 302, 10-14); etc.

The whole set of equivalences is summarized at the end of the legend :

jaṃ-sīla-samāyāro arahā Tīthāṃkaro Mahāotro

ta-sīla-samāyāro hoi u arahā Mahāpaume (S I, 302, 16-17).⁷¹

In the Tīthogālī this tendency goes still further. Pauma's life is closely inspired by the Āvaśyaka-niryukti section dealing with Mahāvira, to the extent that (exceptionally) "Vira" is used instead of Pauma⁷², or that Yaśodā is also the name of his wife⁷³ ! This is equally shown through the numerous verse-correspondences between the two works⁷⁴ :

Tīthogālī: 1026 = bhāṣya-verse 46; 1027, 1029 = 47; 1033ab±61; 1040 = 63
1046-1048 = 69-71; 1049-50 = 76-77; 1052±79; 1056 = niryukti-verse 460; 1057 =
bhāṣya-verse 81; 1058 = 83; 1059 = 84; 1060 = 82; 1061 = 85; 1064-68 = 86-90;
1073-85 = 92-105; 1087bcd = 106bcd; 1088-1091 = 107-110; 1093±niryukti-verse
537; 1094ab = 538ab; 1097-1098 = 539-540; 1099 = 592.

Thus, similarities are more important than the few minor differences : the transfer of the embryo is not mentioned in the case of F. T. 1⁷⁵; but he is said to have entrusted the kingdom to his son, the prince Naliṅakumāra when leaving the secular world (gā. 1069 ff.), this detail is unknown in Mahāvira's legend.

The *Amavasāmicarita*, composed in saṃ. 1252 = A. D. 1195, is a complete individual account about the twelfth F. T., who was formerly Kṛṣṇa. His life-sketch is not different from Mahāpadma's as can be deduced from the analysis given in the *Jaina Sāhitya kā Bṛhad Itihāsa* (Varanasi 1973, vol. VI. p. 127-128) : Birth; childhood; marriage; coronation; dikṣā; Omniscience; samavasaraṇa; Teaching; gaṇadharas; Liberation.

To conclude this survey of the narrative data (1.2 and see 4.) : two groups stand out of the 24 figures destined to be F. Ts. A few of them are really living figures, e. g. Revatī, Sulasā, Ambaḍa, all contemporary with Mahāvira. Some do not seem to have reached the level of an independent existence in texts other than

those devoted to future Tirthamkara-hood, e.g. Udāyi (No. 3); a Śankha (No. 6), Śata-ka (No. 10), Satyaki (No. 11) .. : but who can be sure that they have exhausted the post-Canonical story-literature? Śrenika, an historical figure, also of Mahāvira's time, and Kṛṣṇa, a pan-Indian character, represent an outstanding pair. The others are mere names, not gifted with any personality, and even if they are not totally unknown, there is not sufficient evidence to identify them.

2. Ethical aspects connected with F. Ts.

2.1. Tirthamkara-hood in the chain of rebirths.

(Future) Tirthamkara-hood is one of the numerous destinies offered to human beings: I shall here underline its specific position in the chain of incarnations, then the means of attaining it.

A direct connection between rebirth in the hell(s) followed by a rebirth as a future T. appears from the narrative scheme drawn for the Śrenika and Kṛṣṇa-episodes (stages i and iii, above 1.2.1): after their lives in the Ratnaprabhā or Vālukāprabhā-hells, both heroes will become the 1st and 12th or 13th F. Ts. On the other hand, besides the names of Dasārasihā (i. e. Kṛṣṇa) and Seṇiya, the Āśvāyaka-niryukti (gā. 1160) also mentions Peḍhālaputta and Saccai who all underwent a low birth (*aharaṃ gaṃ gayā*) because of their lack of conduct, though they were possessed of right faith: they are also among the Ts. to be (cf. 4).

Now, these facts are perfectly consistent with the sections of the Śvet. and Dig. theoretical books devoted to the narakas. Considering the issues (*antakṛtyā*) of hellish beings as Ts. Cakravartins, Baladevas or Māṇḍalikas, the Pannavaṇḍā (4th Uvaṅga; S II, 463, 8-23) admits the possibility of reaching the status of a T. for those beings coming from the first hell (Ratnaprabhā) who will have acquired a T's karman (2.2, *Titthagara-nāma-goyāṃ kammāṃ baddhasṃ puṭṭhāṃ...*). Beings coming from the second and third hells are in the same category:

evaṃ Sakkarappabhā jāva Vālyappabhā-puḍhavi-neraiehiṃto Titthagarattaṃ labhejjā
(S II, 463. 18-19)

But this possibility is denied to those coming from the last four hells (463, 19-23)¹⁶. Similar statements can be found in Dig. sources, for instance in Jinasena, *Harivaṃṣapurāṇa* IV, 382:

*ṛṣṭiyāyāḥ (i. e. kṛṣṭi-)dustiyāyāḥ prathamāyāśca niḥṣṛtaḥ Tīrthakṛtvaṃ labhetāpi dehī darīṇa-suddhītaḥ.*¹⁷

2.2. Original context and later use of the Tirthamkara-nāma-karman idea.

It is well-known that Tirthamkara-hood is gained through a special type of karman (*Tīrthamkaranāmakarman* = Tnk) for which twenty components (*sthānakas*) are

recorded in the Śvet. texts and sixteen in the Dig.⁷⁸ : on the whole, they summarize the essentials of morality or good conduct : charity, compassion, self-control, right faith, etc.

Their enumeration appears to be closely related to the avasarpīṇī-mythology and they represent, as it were, an attempt to give a rational account of the Ts' existence on earth, in accordance with the law of karman and rebirth. In the Āvaśyakaniryukti, for instance, the Tnk notion is adduced as a theoretical excursus (gā. 179-184) justifying the passage from Ṛsabha's last previous birth to the present one when he will become a T.⁷⁹ The same verses come again in Mahāvīra's case (gā. 451-456 = 179-184) before the account of his birth in Devānandā's family. They are also quoted in the Nāyādhammakahāo⁸⁰ to account for Mahābala's rebirth as a god then as Mallī. And Hemacandra proceeds likewise for each of the twenty-four Ts. through stereotyped recurring phrases (Trisasti, ed. III, 1,100; etc.)⁸¹

Though the Tnk-causes do not occur explicitly in the context of utsarpīṇī, they probably have to be applied there also. On the other hand, the later literature shows an extension of the field of Tīrthaṅkaraḥood, as is seen from the Mediaeval *Vimlātisthānakacarita* (or *Vicārāṃṭasārasaṅgraha*) by Jinaharṣa⁸² : this work is based on the twentyfold enumeration of the Āvaśyaka-niryukti. A few introductory verses detail each of the terms; ad hoc stories, all built on the same pattern, unavoidably end with the remark that the heroes will become Ts. in their third rebirths. Whether a name is given to them or not, they have absolutely no link with any of the Ts found in the mythological lists.⁸³ Here, the intention is merely to illustrate the idea that any layman who observes one or more of the sthānas (i.e. one of the many aspects of the Jaina ethics recommended to him) can attain Tīrthaṅkaraḥood. Thus, through a shift of emphasis, this notion is adapted to the daily didactic purposes of the monks. It is an element of the "marvellous" appealing atmosphere that they have to present to the layman as a possible reward for his good conduct. This is equally confirmed by the late religious popular literature in Gujarati and the so-called *vīṣa sthānaka nī caityavandana stuti* (gīt, dūhā, etc.), hymns extolling the "twenty causes".⁸⁴

3. Notes on Buddhist counterparts.

Theravāda Buddhism as handed down in the Pali Canon gives only limited information and refers to Maitreya as the unique coming Buddha who will renew the Teaching⁸⁵ (see below (i) and (ii)). But interesting elements may be gleaned from later Theravāda texts such as the *Anāgatavaṃsa*⁸⁶ and the *Dasabodhi-sattuppattikathā*⁸⁷ (ca. 14th cent. A. D.) which both list the same ten Future Buddhas, as well as from the Mahāyāna tradition which is characterized by the absence of any limitation in their number.

I here propose to review some Buddhist parallels to the Jaina facts surveyed above and to underline the similarities in the ways of presentation, independently of any historical or doctrinal interpretation.

(i) Use of the compound *atita-anāgata-paccuppanna*—applied to the Arhats as a whole : e.g. *Dīgha-Nikāya* XVI (ed. Pali Text Society, vol. II, 83, 6-7 = XXVIII, vol. III, 100, 23-24; also II, 82, 29-30 = III, 100, 16-17 :

Na kho me, bhante, atitānāgata-paccuppannesu arahantesu Sammāsambuddhesu ceto-pariya-ñāṇaṃ atthi.

"Lord no knowledge have I concerning the mind of past, future and present Arhats Awaked ones" (RHYS DAVIDS' trsl.).

Cp. above 1.1.1. *Āyāraṃga* I, 4, 1, 1.

(ii) Birth of the future Buddha Maitreya is predicted by Gautama Buddha : cf. *Dīgha-Nikāya* XXVI (vol. III, 75, 30-76. 21) :

Metteyyo nāma Bhagavā lokā upparjissati arahamaṃ sammā-sambuddho (76, 1-2).

Emphasis is laid on the identity between the life-patterns of both : e.g. *so dhammaṃ desissati-ādi-kalyāṇaṃ seyyathā pi 'haṃ etarahi dhammaṃ desemi ādi-kalyāṇaṃ* (*ibid.*, 76, 13-16; etc.). cp. in Jainism 1.2.2. the Śreṇika-Mahāpadma episode.

(iii) With the prophecies of rebirth as future Tirthaṅkaras told by a T. (above 1.2.1 and fn. 56), compare, in the Mahāyāna tradition, the Buddha Tathāgata announcing to his disciples their future destinies as Buddhas : e.g. *Saddharmapuṇḍarīka*, chap. VI, p. 142 ff.; chap. VIII, p. 193 ff.; chap. IX, p. 206 ff. (trsl. H. KERN, Sacred Books of the East, vol. XXI); the Encyclopaedia of Buddhism vol. III, p. 360 refers to an Avadānaśataka chapter entirely devoted to such predictions; etc.

(iv) Story-pattern in the Dasabodhisattuppattikathā : the adventures of the heroes in their present births are told at length; they acquired merit mostly through their generosity. In contrast, the accounts of their careers as future Buddhas are very meagre and generally only mention a few details such as their names, physical measurements, life-span. But, as has been rightly noticed by Venerable H. Saddhatissa (p. 7), there is no elaboration of them as there is for the past Buddhas²⁷ in the Buddhavaṃsa text and commentary. Thus, for instance :

evaṃ, Sāriputta, iminā dāna-phalena ca Todeyya-brāhmaṇo anāgato Navasīho nāma Sammā-sambuddho bhavissati (chap. VIII, 151, 70); etc.

In the Mahāyāna tradition, see *Saddharmapuṇḍarīka*, chap. VI, VIII, IX, ...

Cp. the Jaina stories ad 1.2.1 and the Viṃśatīsthānakacarita (2.2). Unfortunately, I have not come across any kathakośa collecting the stories relevant to the 24 figures occurring in the Jaina lists.

(v) The Dasabodhisattuppattikathā shows that persons said to become future Buddhas belong to two categories : historical characters who were alive in the Buddha's time, known to the Pali Canon, and others who are mere names on which stories have been hung.

A comparable distinction appears from the collation of the Jaina data (p. 16). Paśenadi, the king of Kosala contemporary with Gautama Buddha will be the Buddha Dhammarāja (Dasabodhi., chap. III) : cp. king Śreṅika contemporary with Mahāvira.

(vi) The Tīrthaṅkara-nāma-karman notion of Jainism (cf. 2.2) has rightly been compared to the Buddhist Pāramitās : cf. P. S. JAINI, *Tīrthaṅkara-prakṛti and the Bodhisattva-Path*, Journal of the PTS IX, 1981, p. 98 ff. (96-104). The contexts where both concepts are adduced are also similar : cf. 2.2 about the connection between the twenty sthānakas and the Ts : incarnations in Jainism. In the later Buddhist tradition as recorded in the Buddhavaṃsaṭṭhakathā⁸⁸, the Buddha-kāraka-dhammas which are defined as the ten (or thirty) Perfections leading to Buddhahood⁸⁹ are mentioned on the occasion of the twenty-five Buddhas' incarnations, (including Gotama) :

e. g. 141, 28-142,5 : *pāramiyo pūreṇā Tusitāpuro nibbattitoā... Tusitā kāyā cavitoā...kucchismiṃ paṭisandhiṃ gaḥhi; ibid.* 78,35;79,9; 160, 19-26; etc. 272, 33-36.

Conclusion.

The interest in future Prophets which is seen to have thus developed is but natural in doctrines where time is thought of as evolving in cycles as is well-known, similar developments also took place in Hinduism (Viṣṇuism) where Kalkin, the future Viṣṇu's avatāra, is conceived as destined to put an end to the Kali-Yuga⁹⁰. The Jaina teachings and stories concerning the destinies of Future Tīrthaṅkaras make it clear that they are closely linked with the theories of saṃsāra and karman; there, the Messianic aspect is not so important as the individual improvement which everybody has to attain for himself. The Tīrthaṅkara-nāma-karman makes it possible, while the idea of a unique Saviour would be, so-to-say, unacceptable.

4. Synoptical chart of data about Future Tīrthaṅkaras.

N. B. No serial-number is assigned to the names mentioned in the Thāp (column 1) in the text. Here they have been placed in front of the corresponding ones in the Samav.

F.T's No.	Ṭhāṇ 9 Sl,299,7-12	Samav Sl. 381, 25-382, 8*	Titthogāli gā. 1116-1120	Pravacanasū- rodhāra gā. 293-95+ 458-70	Apāpābṛhat- kalpa p. 41, 7-21
1.	Seṇiya	Mahāpauma Seṇiya	Mahāpaum	Paumanāha Seṇiya	Paumaṇāha Seṇiya
2.		Sūradeva; Surādeva (Pravac. p. 81a) Supāsa	Suradeva	Sūradeva; Su-(293) Supāsa	Suradeva Supāsa
3.	Udāi=Udaa, PrPN	Supāsa Udaa	Supāsa	Supāsa Udayi	Supāsa Udai
4.	Poṭṭīla aṇa- gāra	Sayampabha Poṭṭīla aṇagāra	Sayampabha	Sayampabha Poṭṭīla	Sayampabha Poṭṭīla

F.T.'s. No.	Kahāvalī Uttarārḍha, fol. 298a	Hemacandra Abhidhānacin- tamaṇi, 53-56 + Triṣaṣṭi X.13 189-200	Lokaprakāśa XXXIV, p. 552b-557b	Narrative sources and observations.	Dig. list : Uttarapurāṇa LXXVI, 471-480
1.	Paumanābha Seṇiya	Padmanābha Śreṇika	Padmanābha Śreṇika	Thāṇ 9 (Sl.299, 13-302,17); Titthogālī gā, 1025-1112; Āvaśyaka-nir- yukti gā. 1158; Bhagavati Āḥadhanā gā 739; Bhattaparinnā, gā. 67— Lokaprakāśa, p. 552b-553b— Other accounts : see fn. 54.	Mahāpadma Śreṇika
2.	Suro devo (sic) Supā(pā)hu	Śūradeva Supārśva	Sūradeva Supārśva	Supārśva : Mahāvira's uncle Thāṇ Ṭ p. 432b; Pravac Ṭ Lokap. 553b,20.	Suradeva Supārśva
3.	Supāsa Poṭṭila	Supārśva Poṭṭila	Supārśva Poṭṭila	Udāi : Thāṇ Ṭ p. 432b; Lokap. 556b : he is Koṇika's son; thus PrPN 4. Udāi = 2. Udāi = 5. Udaa.	Supārśva Udaṅka
4.	Sampayabha, for Sayamp. ...ḍa... (corrupt)	Svayamprabha, —prabhu; Dṛḍhāyuh.	Svayāmprabha Dṛḍhāyuh	Dṛḍhāyu cf. under F.T.5 —Poṭṭila : Thāṇ 432b Ṭ Lokap. 553b : different from Poṭṭila of the Aṇuttaravavāiya dasao 3.	Svayāmprabha Proṣṭhila

F.T's No.	Thāṇ	Samav	Titthogāli	Pravac	Apāpābṛhatka- lpa
5.	Daḍhāū	Savvānubhūi Daḍhāū	Savvānubhūti	Savvānubhūi Daḍhāu	Savvānubhūi Daḍhāū
6		Devassua Devautta (L adnun ed.); Devagutta (P.avac. p. 81a) Kattiya	Devagutta	Devasuya Kitti	Devassua Katia
7.	Samkha	Udaa Samkha	Udaga	Udaya Samkha	(U)daa Samkha
8.		Peḍhālaputta Nanda	Peḍhāla	Peḍhāla Āṇanda	Peḍhāla Āṇanda
9.		Poṭṭila Sunanda	Poṭṭila	Poṭṭila Sunanda	Poṭṭila Sunanda
10.		Sat(t)akitti; Satae(ti), Ladnun ed.; Satae iya, Pravac.fp. 81a Sataa gāhāvai	Sattagitti	Sayakitti Sayaga	Sayakitti Sayaga

F.T's Kabāvali No.	Hemacandra	Lokaprakāśa	Narrative sources	Uttarap	
5.	Savvāṇabhūi	Sarvānubhūti	Sarvānubhūti	Drdhāyura- pratitaḥ Ṭhāṇ Ṭ P. 432 b.	Sarvātmabhūta
	Kattiya	Kārtika	Kārttika		Kaṭapṛū
6.	Devagutta	Devaśruta	Devaśruta	Śankha : Ṭhāṇ Ṭ 432b; Lokap. 553b- 554a; also named Puṣkali; cf. F. T. 7.	Devaputra
	Sarṅkha	Śankha	Śankha		Kṣatriya
7.	Udaa Nanda	Udaya Nanda	Udaya Nandī		Kulaputra Sreṣṭhin.
8.	Peḍhālaputta Sunanda	Peḍhāla Sunanda	Peḍhāla Sunanda		Udaṅka Śankha
9.	Peḍhila (K)kekkaṣi	Poṭṭila Kekasi	Poṭṭila Ānanda or Kekasi, according to Hemacandra		Proṣṭhila Nandana
10.	Sayakittī	Śatakīrti	Śatakīrti	Śataka : Ṭhāṇ Ṭ 432b; Lokap 553b -554a; along with Śankha, F. T. 6-7	Jayakīrti
	Reyali	Reyali	Śataka or Revati, according to Hemacandra who has in fact Reyali		Sunanda

F.T's No.	Ṭhāṇ	Samav	Titthogāli	Pravac	Apāpābṛhat- kalpa
11.		Muṇisuvvaa Devai	Muṇisuvvata	Muṇisuvvaya Devai	Muṇisuvvaa Devai
12.		Amama (Samav in Lokap.) Sav- vabhāvaviū	(Satvabhāva- viu-Jiṇe, 1117) Amama; Amama and Savvabhāvavi haṇṇaṇa, PrPNi	Amama Saccai	Amama Kaṇha
	Saccai nīyanṭhi-putta	Saccai			
13.		{ Nikkasāa (Lokap) Amama	Nikkasāa	Nikkasāa	Nikkasāa
	Vāsudeva	Vāsudeva		Vāsudeva	Saccai

F.T.'s Kahāvali No.	Hemacandra	Lokaprakāśa	Narrative sources	Uttarap
11. Muṇisuvvāa	Suvrata	Suvrata	Satyaki : Tḥāṇ T 434a; Lokap. 554b; PrPN s. v. Mahissa-	Munisuvrata
Saccāi	Satyaki	Satyaki	ra (1); cf. F. T. Śasāṅka 12.	Śasāṅka
12. Amama	Amama	Amama	F. T. 12 Ama- ma-Kaṇḥa Vāsudeva, Antagaḍa-dasāo 5 (SI, 1173-2174); Lokap. 554b- 555a;	Ara
Vāsudeva	Kṛṣṇa Śārṅgin	Kṛṣṇa Vāsu- deva	other accounts, cf. fn. 54 and 1.2 Kṛṣṇa as a F. T. : Bhatta- parinnā gā. 67; Alsdorf, Harivaṃśap, 92, 6, 5; Uttarap; LXXII 181+281, etc. Kṛṣṇa as F.T.13 : Ākhyānakāmaṇi- kośa p. 123, gā, 60.	Sevaka
13. Nikkaśāmia	Niṣkaṣāya	Niṣkaṣāya	Baladeva belong- ing to the con- gregation of F. T. 12 Amama in Svet. accounts; as a F. T. along with Kṛṣṇa in Premaka Dig. versions : Uttarap. LXXXII 182-184; LXXXII, 279; Alsdorf, Harivaṃśa 92, 6, 10 : cf under F. T. 17, Uttarap.	Apāpa
Baladeva	Baladeva	Baladeva		

F.T's No.	Ṭhāṇ	Samav	Titthogāli	Pravac	Apāpāṛhat- kalpa
14.		{ Nippulāa Nikkasāa	{ Nippulāa Nikkasāya. PrPN	Nippulāya	Nippulāa
	Baladeva	Baladeva		Baladeva	Baladeva
15.		{ Nimmama Nippulāa	{ Nimmama Nippulāa, PrPN	Nimmamatta	Nimmama
	Sulasā	Rohiṇi		Sulasā	Sulasā
16.		{ Cittautta Nimmama	{ Cittagutta Nimmama, PrPN	Cittagutta	Cittagutta
		Sulasā		Rohiṇi	Rohiṇi, or Kakki-putto Datta-nāmo; = Abhidhā- narājendra.
17.		{ Samāhi Cittautta; -gutta	{ Samāhi Cittagutta, PrPN	Samāhi	Samāhi
	Revai	Revai		Revai	Revai
18.		{ Saṃvara Samāhi	Saṃvara Samāhi, PrPN	Saṃvara	Saṃvara
		Sayāli Migāli; Mimāli (Ladnun ed.)		Sayāli	Sayāli

F.T's No.	Kahāvali	Hemacandra	Lokaprakāśa	Narrative sources	Uttarap
14.	Nippalāva Rohiṇī	Niṣpulāka Rohiṇī	Niṣpulāka Rohiṇī	Sulasā a F.T.	Niṣkaṣaya (A)toraṇa
15.	Nimmama	Nirmama	Nirmama	Ṭhāṇ Ṭ 434a- b Sulasā F. Ṭ. 15 : Ākhyāna- kamaṇikośa p. 97, gā. 52; Mūlasuddhi- prakaraṇa, p. 56, 5-6, Loakp. 555a-b.	Vipula
	Sulasa (sic)	Sulasā	Sulasā	Revatī, a F.T.	Raivata
16.	Cittagutta	Citragupta	Citragupta	Ṭhāṇ Ṭ, 433ab; F.T. 16 Re- vatī- Citragupta : Lokap-555b- 556a; F. 17	Nirmala
	Revai	Revatī	Revatī	Revatī-Samadhi: Dānāṣṭaka- kathā.	Vāsudeva
17.	Samāhi	Samādhi	Samādhi	Baladeva as a F. T. in Dig. versions : cf. under F. T. 13	Citragupta
	Gāvāli	Gavāli	Gavāli		Baladeva
18.	Sarpvara Maggali	Sarpvara Gārgali	Sarpvara Gāgali		Samādhigupta Bhagali

F.T. Ṭhāṇ No.	Samav	Tittthogāli	Pravac.	Apāpābṛhat- kalpa
19.	{ Aniyatti Samvara or Jasohara (Sed.) Bhayāli	{ Aniyavatti Samvara, PrPN	Jasohara Divāyaṇa	Jasohara Divāyaṇa
20.	{ Vijaa Aniyatti Divāyaṇa	{ Vivāga (Vijaya) Aniyatti, PrPN	Vijaya Kaṇḥa	Vijaa Kaṇḥa
21.	{ Vimala Vijaa; Vivāa, Pravac, p. 81a Kaṇḥa	{ Vimala Vivāga, PrPN	Malla; Malli (293) Nārāya	Malla Nārāya
22.	{ Devovavāa Vimala Ambaḍa Nārāi	{ Devovayāa Vimala PrPN	Deva Nārāya Ambaḍa	Deva Nārāya Ambaḍa
23.	Aṇantaviriā Devovavāa Ambaḍa (Dārumaḍa)	{ Aṇantavijaya Devovavāya, PrPN	Aṇantaviriya Amara	Aṇantaviriā Amara
24. Dārūa niyaṇ- ṭha = Dārūmaḍa of the Samav, PrPN s. v.; Ṭhāṇ Ṭ 434a :	{ Bhadda (Lo- kap.) (Aṇan- taviyaya Dārūa is Kṛṣṇa's son, the same as in Antagaḍadasāo 7.	{ Tiyaā (?). Tivvaya Aṇantavijaya, PrPN	Bhadda; v. l. Bhadrakṛt (Ṭ p. 80b). Sāibuddha	Bhaddakara Sāyabuddha

F.T's No.	Kahāvālī	Hemacandra	Lokaprakāśa	Narrative sources	Uttarap
19.	Niyatṭhi Devāyaṇa	Yasodhara Dvipāyana	Yasodhara Dvipāyana		Svayambhū Vāgali
20.	Vivega Kanna	Vijaya Karṇa	not mentioned Karṇa	Karṇa	Anivarti Dvaipāyana
21.	Vimala Nārāya	Malla Nārada	Malla Nārada		Vijaya Kanaka
22.	Deva(yā)	Deva	Deva	Ambaḍa, Ṭhāṇ Ṭ 434b : a different per- son from Am- baḍa of the Uvavāiyasutta; Lokap. 556a and Jaina sto- ries : F. T. 22	Vimala Nārada Devapāla
23.	Ajjaḍa Aṇanta	Ambaḍa Anantaviryā	Ambaḍa Anantaviryā		
24.	Dāramadu(?) Vijaa Sāi	Dvāramada Bhadrakṛt Svāti	Nārada Bhadrakṛt Svāti		Cārupāda Anantaviryā Satyakiputra

* CNRS. ERA 094 "PHILOLOGIE BOUDDHIQUE ET JAINA" (Paris).

Abbreviations

‡ indicates a close correspondence between two verses or two passages.

† different from

* after a number indicates a verse in a work where prose and verses are mixed.

Di. = Digambara; F. T(s) = Future Tirthamkara(s), i. e. of the utsarpiṇi; gā. = gāthā; intr. = introduction; Pk. = Prakrit; Pravac = Pravacanasāroddhāra (cf. I.1.2); PrPN = Prakrit Proper Names, vol. I = II; Ahmedabad, 1970-72 (L. D. Series 28;37); Sa. = Sanskrit; Samav = Samavayamga (4th Amga); Śvet. = Śvetāmbara; Ts = the 24 Tirthamkaras from Ṛṣabha to Mahāvira; T = tika; Sanskrit commentary; Thāṇ = Thāṇamga (3rd Amga); Tnk = Tirthamkara-nāma-karman; v = verse(s).

Book series : 'DLJP = Devacand Lalbhāi-Jaina-Pustakoddhāra, Bombay. MDJG = Māṅikchanda-Digambara-Jaina-Grantha-Mālā, Bombay.

S I or S II = Suttāgame ed. of the Jaina Canon, Gurgaon, 1953-54, vols. I-II; with page and line number.

1. P. S. Jaini, *The Jaina Path of Purification*, Delhi, Varanasi, Patna, 1979, p. 30-31; W. Schubring, *The Doctrine of the Jinas*, Delhi, 1962, p. 18, Haribhadra, *Āvatyakatīkā*, ed, Bombay, 1916, p. 333a-b E. Leumann, *Übersicht über die Āvatyaka-Literatur (...)* Hamburg, 1934, p. 43b-44a; A. Mette, *Indische Kulturstiftungsberichte und ihr Verhältnis zur Zeitaltersage*, Wiesbaden, 1973 (Ak. der Wiss. u. der Lit. Mainz) : "die Dekadenz- und die Aszendenz-Theorie" in *Greek and Indian Cosmologies* (p. 3); p. 7 and n. 19 on the Jaina standpoint.
2. E. g. in the German school : 1858, A. Weber, *Über das Catrunjaya Māhātmyam*, Leipzig (Abh. für die Kunde des Morgenlandes 1.4); 1888, R. Fick, *Eine jainistische Bearbeitung der Sagara-Sage*, Kiel; 1914, 1921, H. Jacobi's eds. of Vimalasūri, *Paumacariya* (Prakrit Text Series 7ff.), of Haribhadra, *Sanatkumāra* and *Nemināha-cariya*; 1936, L. Alsdorf, *Hari-vamśapurāṇa*. Ein Abschnitt aus der Apabhramśa-Welthistorie "Mahāpurāṇa Tisathimahāpurisacariya. Ein Beitrag zur Kenntnis der Jaina-Universalgeschichte, Hamburg (Alt- u. Neu-Indische Studien 8); etc.
3. It is often not even mentioned in the basic books e.g. J. C. Jain, *Life in Ancient India as depicted in the Jain Canons*, Bombay, 1947, p. 371; etc. However, a special mention must be made of H. von Glasenapp, *Der Jainismus (...)* nach den Quellen dargestellt, Berlin, 1925, repr. 1964, p. 307-310 : "Die zukünftige Weltperiode und ihre Heiligen", and of Ch. Krause, *Ancient Jaina Hymns*, Ujjain, 1952 (Scindia Oriental Series 2), Intr., p. 15-16. A Dig. and a Śvet. list of F. Ts following Hemacandra, are already found in C. Mackenzie, *Account of the Jains*, p. 261.

4. Enumerated for instance in Hemacandra, *Abhidhānacintāmaṇi* (cf. fn. 24), v. 50-53ab (58-64); *Pravacanasāroddhāra*, gā. 288-290 (cf. 1.1.2).
5. J. Deleu, *Viyāhapannatti (Bhagavat)*. The Fifth Aṅga of the Jaina Canon (---), Brugge, 1970, Intr., p. 18ff. "Nucleus and Accretions".
6. Deleu, *ibid.*, p. 257.
7. S I, 804, 14-16 : *Gayamā, cauvoṣaṅ Tīthagarā, taṃ jahā: Usabha-Ajiya (---) Nemi-Pāsa Vaddhamāṇā* 24; Deleu, *ibid.*, xx, 8, 3a, p. 256.
8. Later on (11th cent. A. D.), Abhayadeva's commentary on this passage naturally mentions the first of the 24 : 'āgamessāṅga' ti āgamīyatāṇa, bhavisyatāṇa Mahāpadmādīnāṇa Jmānāṇa (ed. Surat, 1940^a).
9. Text according to W. Schubring, *Ācārāṅga-sūtra*. Erster Śrutaskandha. Text, Analyse und Glossar. Leipzig, 1910 (Abb. für die Kunde des Morgenlandes xii, 4), p. 17, lines 16-18. I here take *arahantā* as a synonym of *Tīrthaṅkaras* and do not enter into any discussion about the two terms.
10. Jacobi's trsl, in the *Sacred Books of the East*, vol. xxii. Jaina Sūtras, Delhi, 1884, repr. 1968, p. 36.
11. Cp. similar expressions in Buddhist texts, below 3; H. Smith, ed. *Saddantī*, vol. iv, Lund 1949, 5.3.1. In the Jaina Canon, applied to the Jina : *Sūyagaḍa* I, 15, 1 (S I, p. 132) :
jaṇa aṣaṇ paḍupannaṇa āgamissaṇ¹ ca nāyao
savvaṇa mannaṣa taṇa tādā daṇsaṇāvaraṇāntae.
12. Cp. the Āyāraṅga-nijjuttī verse 226 (ed. Jambūvijaya Muni, Delhi, 1978), p. 120.
je Jīṇavarā aiyā, je sampai, je aṇāgae kāle
sauve vi te ahuṣaṇa vadiṇsu vadīhīnti vivadīnti.

"What is past, present and to come, all this is known to the Leader, the Saviour who annihilates the hindrances to right faith (JACOBI's trsl. *Sacred Books of the East*, vol. xlv); cf. also *Uvāsagadasāo* 7 (S I, 1149, 14-15 ff.) : *tīyapaḍuppannam aṇāgaya-jāṇae arahā Jīṇe*; used to emphasize the eternal character of the custom of distributing wealth, observed by the Śakras when the Arhats leave the world, *Nāyādhammākahāo* I, 8 (S I, 1032, 14-15) : *taṇa jīyam eyaṇa tīyapaḍuppannam aṇāgayaṇaṇa Sakkāṇaṇa arahatānaṇa bhagavantaṇaṇa nakkhamamāṇaṇa im' eyaṇāvaṇa attha-sampayaṇaṇa dalaṣṭae*; 1'hāṇa 3 (S I, 216, 22; 25).

13. Cūrṇi (ed. Ratlam, 1942), p. 133, 19 ff.; Śīlanka's T (ed. Jambūvijaya, *ibid.*), p. 119 : *atīkrāntās Tīrthakṛtaḥ kālasyānādītīvād anantā atīkrāntā anāgetā aḥy anantā āgāmi-kālasyanantatīvāt*.
14. They were born in the five Bhāratas, the five Airāvatas and the five Mahāvīdehas. Cf. cūrṇi; T *ibid.* records various opinions regarding the number of Ts : 10, 20, or 170, viz. 32 × 5 + 10. This is also recorded in

Bhottaparinnā (ed. Bombay, 1972), gā. 172 : sattari-sayanā Jīṇāna va gāhāṇaṃ samaya-khotta-pammattaṃ arāhanto vihiṣā sāsaya-sukkhāṃ lahai mokkhaṃ. About the computation see K. von KAMPTZ, *Über die vom Sterbefasten handelnden ältern Paṭiṣṣa des Jaina-Kanons*, Hamburg, 1929, p. 23; FrPN, p. 338.

15. They are usually not included among the 54 or 63 "Great Men".
16. P. 432b *Srapiko rājā prasiddhaḥ; Supārīvo bhagavato Vardhamānasya pīṭṭvyaḥ*.
17. Cf. T p. 434a : *Poṭṭila-Satakāv amantaroktāv eva*.
18. *Tiṭṭhogāli-Paiṣṣaya*, ed. Paṇṇyāsa Kalyāṇa Vijaya Gaṇivara, Jalor, 1974 (With a Sanskrit chāyā and a Hindi translation).
19. Cf. W. Schubring, *The Doctrine of the Jainas*, p. 109.
20. D. D. Malvania, *Study of Tiṭṭhogāliya*, in *Bhāratīya Purātatto*. *Purātatto-ācārya Mm. Jinavijaya Abhinandana Grantha*, Jaipur, 1971, p. 129-138.
21. For instance, gā. 1010 :
caṃsuṃ vi Eravaesuṃ, evaṃ causu vi ya Bharaha-vāsesu
ekk' ekkamṃ u hohinti kulagarā satta.
1028a : *Eravate vi ya evaṃ; 1112a : navasu vi vāses' evaṃ; etc.*
22. Cf. R. Williams, *Jaina Yoga*, London, 1963, p. 1; 10.
23. Vol. I, Bombay, 1922 (DLJP 58), with Siddhasena's Sanskrit commentary
24. Ed. O. Boethlingk—Ch. Rieu, St. Petersburg, 1847; repr. 1972
25. Ed. Bhavnagar, smp 1965; Helen M. Johnson, *Triṣaṣṭhalakāpuruṣacaritra* trsl. vol. VI, p. 347, Baroda, 1962 (Gaekwad's Oriental Series 140).
26. Cf. D. D. Malvania, *On Bhadravara's Kahāvalī*, *Indologica Taurinensia* vol. 11, Torino, 198.
27. Ed. Jinavijaya Muni, Bombay, 1934 (Singhi Jain Series 10), Cp. *Abhidhānarājendra*, Ratlam, vol. 2, s. v. *ussappiṇī*, p. 1171-1172,
28. Ed. DLJP 86, Prose. original verses and quotations are mixed in this work. I thus refer to page and line numbers.
29. On p. 555a, 7a, there is quotation which is said to come from the Āvaśyaka-niryukti about F. T. 13 Niṣkaṣāya-Baladeva :
bhava-siddhvo ya bhayavaṃ njjhissai Kapa-tiṭṭhaṃmi.
I am not able to find it. See moreover. fn. 67 (Nandivṛtti) and fn. 60 (Vasudevahiṇḍi, Nemicaritra, and Antagaḍadasāo). Anonymous quotations; 552a, 10; 555a, 2.
30. No. 93, p. 241-242 in *Janastotrasandohe (Prācna-stotra-saṅgraha)*, Pt. I. Ed. Caturvijaya Muni, Ahmedabad, 1932.
31. E. g. p. 49-50 in *Parvatīki vigere nā caityavandanādi no saṅgraha*, Bhavnagar, smp. 1981.
32. Cp. *Lokaprakāsa* 557b. 15-17 :
atra caiteṣāṃ pakṣāṃ viṣaṃvāde bahuvrutāḥ sarvavido vā pramāṇam
iti jñeyam. ya ca noktā vyatikarā, Jinānāṃ bhāvinām iha/koci te
'tyanto-viditāḥ, ke cit cāviditā itī.

33. A. Weber, *über die heiligen Schriften der Jaina, Indische Studien* xvi. Leipzig, 1883, repr. 1973, p. 293; on the question of variants and alterations in the transmission of the Canonical texts, cf. G. Caillat, *Notes sur les variantes dans la tradition du Dasaveyāliyasūtra, Indologica Taurinensia*, vol. viii-ix (1980-81), Torino, 1981, pp. 71-83.
34. There is some trace of confusion in the data of Tirthogāli as can be gathered from PrPN where Amams and Savvabhāvaviharājāna are both mentioned as F. T. 12, whereas no F. T. 13 can be found.
35. Cf. Glasenapp, *Jainismus*, p. 310.
36. A. N. Upadhye, intr. to Tiloyap., vol. ii, p. 7., Sholapur, 1951.
37. Ed. A. N. Upadhye-H. L. Jain, Sholapur, 1956² (Jivaraja Jain Grantha mala 1), vol. I.
38. Ed. Pt. Pannalal Jain, Delhi, 1968² (Jñānapīṭha Mūrtidevi Jaina Granthamālā, Sanskrit Grantha 14).
39. Ed. P. L. Vaidya, Bombay, 1937, MDJG 37, vol. III.
40. Vol. II (MDJG 33).
41. Ed. MDJG 12.
42. Ed. H. L. Jain, Ahmedabad, 1969, Prakrit Text Series 13.
43. Vol. II, Delhi, 1971, p. 376. A work by some Jayasena is also taken into account there, the data of which correspond to those of the Kaha-kosu. Names are all given in their Sanskrit form.
44. They are the basis of GLASENAPP's list in *Der Jainismus*, p. 309.
45. P. S. Jaini, *The Jaina Path of Purification*, p. 39 and 40 n. 93; G. Roth, *Mallī-Jñāta, das achte Kapitel im sechsten Anga (...)* Inaugural Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde (...) München, 1952, p. 50-52 quoting Kundakunda, *Astapāhuḍa* 2, 22-26.
46. Is the Dig. Raivata (No. 15) a reminiscence of her ?
47. Tiloyap iv, 1582; Trilokasāra 876; Mahāp. cii, 6, 9-12; Uttarap. lxxvi 476-77 : 100 years as the first T.'s' life-span according to the Hindi trsl which seems somewhat confused here. No information of the kind in Harivamśap. and Kahakosu.
48. Idem about the size of the kulagaras other than the first and the last : iv, 1572ab; or about the 63 "Great Men" of Airāvata for whom the teaching is said to be lost : iv, 2366 -
*gavari viseso tassim salāga-purisā bhavanti je ke
lāgam vāma-ppahudisu uvadeso sampai paṇaṭṭho.*
49. *pacchima-kulagarāsu ghari...*
takū Mahapomā nāmu bhava-bhaya-horū/hosahī paḍhamu etthu Tirthankaru.
50. Ed. A. N. Upadhye, Bombay, 1943, Singhi Jain Series 17.
51. Depending on the sources, their total number is 14 (Tiloyap. iv, 1570; Harivamśap. lx, 554-557) or 16 (Uttarap. lxxvi, 463-66; Mahāp. cii. 5, 6-13; Trilokasāra 872), if T. 1 and Cakravartin 1 are included (Mahāp. p. ad loc. p. 292).

52. Ch. Krause, *Ancient Jaina Hymns*, intr. p. 15.
 53. Ed. Bombay, 1927; cf. K. von Kamptz, *Über die vom sterbefasten handelnden älteren Paigga des Jaina-Kanons*, Hamburg, 1929, p. 38; Upadhye, *Brhatkathākola*, intr. p. 29. Cp. the verse quoted in Jinaharṣa, *Vimpatisthānakacarita* (on which below 2.2 ; ed. DLJP 60, 1923), p. 89b :

aladdha-puṇṇaṃmi bhavodayaṃmi lahanti Tīthassa pabhāvaṇṇe
Tīthesarattaṃ amar' inda-pūjjaṃ (sic) *Dasārasṭho iva Senjo vā.* (i. e. Kṛṣṇa)
Senjo va Cp. *Āvaśyaka-niryukti* 1158 quoted below.

54. Śreṇika: *Āvaśyakatikā* of Haribhadra, ed. Agamodayasamiti 1916, p. 681a, lines 1-5 cūrṇi, ed. Ratlam, 1929, II, p. 169, lines 5-8; R. Williams, *Two Prakrit versions of the Manipatcarita*, London, 1959; anonymous, gā. 405-11; Haribhadra, gā. 114-123; Śīlānka, *Cauppaṇṇamahāpurisesriya*, ed. Prakrit Text Series 3, 1961, p. 320, 3-20; Gunacandra, *Mahāvīracariya*, ed. DLJP 75, p. 333a-334a; *Ākhyānakamaṇikofanṭṭi*, ed. Prakrit Text Series 5, 1962, p. 118, gā. 133-138, p. 334, gā. 97; *Triṣaṣṭi*, ed. x, 9, 139-165 (transl. vol. vi, p. 238); *Uttarap.* lxxiv, 450-453; *Kahakosū* xiv, 16; etc. Similar facts but a different scheme in *Brhatkathākola* No. 55, p. 87; Prabhācandra, *Ārādhanaṅkathākola*, ed. A.N. Upadhye, Delhi, 1974, No. 21 and 90* 31.

Kṛṣṇa: *Antagaḍadasāo* 5; *Vasudevahinḍi*, according to the Lokaprakāśa 555a, 4-6) : *Ākhyānakamaṇikola*, p. 122-123; *Triṣaṣṭi* viii, 11, 50-54 (transl. vol. v. p. 297); Gunavijaya, *gadya-baddha-tri-Nemunāthacaritam* (sarp. 1668 = A. D. 1611), ed. Surat, 1920, p. 159a; *Nemicaritra* quoted in the Lokaprakāśa, 555a, 7-11.

55. S I, 1173, 30-1174, 7; transl. L. D. Barnett, *The Antagaḍadasāo and Aṇṭṭa-roṇaṇaḷya-dasāo*, London, 1907 (Oriental Translation Fund. New Series, vol. 17), p. 81-82.
 56. Motif of a future birth predicted by a Jina see Deleu, *Vijāha-pannatti*, Index s. v. Rebirth; ubi alia; Cp. in Buddhism, below 3.
 57. Reference in fn. 54.
 58. *Acharya Shri Shivaray's Bhagavati-Aradhana* (....). Ed. by Pandit Kailashchandra Shastri, Sholapur, 1978², 2 vols. (Jivaraja Jain *Granthamala* 36, 37), gā. 739 :

sudde sammatte avirado vi ajjedi Tīthayara-ṇamaṃ
jādo du Senjo āgamaṃsī aruho (Sa. arhat) *avirado vi.*

739ab = Bhattaparinnā, gā. 67 quoted above; Bhagavati Ār. 723-776 Bhattaparinnā 59-90.

59. H. Jacobi, *Die Jaina-Legende von dem Untergange Dvāravati's*, ZDMG 42, 1888, p. 508, lines 6-8.

60. Also Triṣaṣṭi and Guṇavijaya (cf. fn. 54); Nemicaritra and Lokaprakāṣa, 555a, 10: ...*Jīvalatrotḥ suto 'rhas toṃ doḍḍato nāmato 'mamaḥ*; Vasudevahi-ṇḍi quoted ibid. : *doḍḍasamo Amama-nāma-Tiṭṭhayaro bhavissai*. I cannot trace this passage in the text itself.
61. Kaṇha (No. 21 in Samav) must be a different person : cf. PrPN s. v. 7 Kaṇha; contra Ch. Krause. *Ancient Jaina Hymns*, intr. p. 16, where he is identified with the previous one.
62. Cf. *Dānāṣṭakathā*, Paris, 1982, n. 3, p. 197-198; *Indologica Taurinensia*, vol. 11.
63. 11th cent. A. D. Ed. Prakrit Text Series 15. I purposely do not expatiate here on the contents of the stories.
64. Cf. *Jaina Stories as retold in Hindi* (...) by Muni Shri Mahendrakumarji Pratham. English trsl. by K. C. Lalwani, vol. I, Calcutta, 1976, p. 47 and Intr. p. xviii.
65. Conversely, narrative literature gives information about heroes to whom rebirth as T., Cakravartin etc. is predicted, though they do not occur in the lists : e. g. Rāma's prophecy about the future destinies of Sītendra, Rāvana and Lakṣmaṇa (Triṣaṣṭi. trsl. vol. IV, p. 351) : the first will be a Cakravartin, the two others T., after three births; cp. Svayambhū; deva, *Paumacariu* (ed. H. C. Bhayani, Bombay, 1960, vol. III) : XC, 9, 4, 9, 10, 10, 6.
66. See 1.1.1.
67. 552b, 25, a quotation attributed to the Nandivṛtti mentions an interval of 84007 years and 5 months between Vira and Mahapauma :
culasi vāsa-sahasā, vāsa sāt' eva paṃca māśā ya
Vira-Mahāpaumāyaṇ antaram eyaṇ viyāpāhi. iti Nandi-vṛttau.
 I am not able to trace this verse in the text itself, but it was possibly well-known as it occurs almost identically in the Tiṭthogāli gā. 1039.
68. The rebirth in the third hell (see 1.2.1) comes first, but is not staged in a dialogue : Ṭhāṇ (S I, 299, 13-16); *Tiṭthogāli*, gā. 1031-32.
69. Sammuī as one of the 10 kulagaras, Ṭhāṇ (S I, 313,6), but not among the seven of Samav (S I, 381, 20-21). It is strange that Śreṇika-Mahāpadma's genealogy, also given Triṣaṣṭi (trsl. vol. vi, p. 347) exactly reproduces what is prophesied by Mahāvira for Gośāla's future births : Triṣaṣṭi vol. vi, p. 223, following *Viyāhapannatti* xv (S I, 733,28ff.; Deleu, p. 220); also PrPN p. 568, s. v. 9 *Mahāpauma*.
70. Cp. *Lokaprakāṣa* 552a. 11-12 : F. Ts' measurements, caste, life-span, colour, etc. correspond to those of the avasarpinī-Ts. taken in the reverse order :

*ego 'vasarpinyi-jāta-caturviṅśa-jinopamaḥ
 prāyo 'nga-māna-varṣayuh-kānti-prābhṛti-paryavaiḥ (284)
 ity utsarpiny-avasarpiny-arhao-cakry-ādayo 'khalāḥ
 prātilomy-ānulomyābhyaṅ bhāvyās tulyā mantṛibhiḥ (285).*

Thus F. T. 1 corresponds to T. 24 Mahāvira, etc. F. T. 3 to T. 22 Nemi:
 ibid., 553b, 21 :

*Poṣṭilasya ca yo jivah, sa tṛtīyo bhavisyati
 Supārva-nāmā dehādi-mānair Nemi-Jinopamaḥ (323);*

F. T. 19 is equated to T. 12 Vāsupūjya 557a, 14; etc

71. Cp. *Apāpārhatkalpa*, 41. 10-11 : *vaṅna-ppamāna-laṃchaya-āṇṇi gabbhāvahāra-
 vajjaṃ paṃca-kallāna-yānaṃ māsa tithi-nakkhattāni ya jahā mama (i e. Mahā-
 vira) taḥ' eva bhavissanti ; Lokaprakāsa 553b, 17 :*

*kalyāṇakānāṃ pañcānāṃ tithi-māsa-dinādīkam
 tṛi-Vardhamānavad bhāvi Padmanābha-prabhor api.*

72. *Titthogāli*, gā. 1086 :

*apavaraḥ dāna-silo, Nalina-kumāreṇa parivudjo Viro
 ujjānaṃ saṃpatto, nāmeṇaṃ Paumiṅṭ-saṃḍaṇ.*

73. *Ibid.*, gā. 1052 ;

*tithi-karaṇaṃmi pasatthe mahanta-sāmanta-kula-pasūyāe
 kāreṇti paṇi-gahanam Jasoḥ-vara-rāya-kannāe.*

74. For other common verses see D. D. Malvania, *Study of Titthogāliya*, p. 137-138. Numbering according to Haribhadra, *Āvaśyakaṭikā*.

75. Cp. the *Apāpārhatkalpa* quoted in 71 (*gabbhāvahāra-vajjaṃ*).

76. See also the introduction to *Pannavaṅsuttaṃ*. Ed. Jain Āgama Series 9, Pt. 2 (1971), p. 362-369; W. Kirfel, *Die Kosmographie der Inder nach Quellen dargestellt*, Bonn-Leipzig. 1920; repr. 1967, p. 326.

77. Also *Pdt. Sukhlalji's Commentary on Tattoārthasūtra of Vācaka Umāsvāti*, ch. III, Ahmedabad, 1974 (L. D. Series 44), p. 139; ubi alia.

78. E. g. Śvet. : useful discussions in *Triṣasti I*, 1, 882-903 (trsl. vol. I, p. 80-84); Pravac. gā. 310-312; 313-319; G. Roth, *Mall-Jñāta*, p. 21-22k; Dig. : P. S. Jaini, *The Jaina Path of Purification*, p. 259-260 "Attainment of the Tirthankara Status".

79. Cp. *Vasudevahiṅḍi* (ed. Caturvijaya-Punyavijaya, Bhavnagar, 1930) 159, 14-16 : *tato bhayavaṅ Usabha-sāmi puṇva-bhave Vairanābho Titthayaranāma-
 goya-kāya-saṃgaho Savvaṅghasiddhāo vimāṅho tettiṣaṅ sāgarovaṃmāiṅ visaya-
 suham aṅuttaraṅ aṅuhaviṅga Marudevāo kucchūsi uvavaṅno ...; Jinasena,
 Harivaṃśap. viii, 37; etc.*

80. S I, 1012, 22 ff.; W. Schubring, *Nyāyadhammakahāo*. Das sechste Anga des Jaina Siddhānta (—), Wiesbaden, 1978, p. 29; 32.

81. Before Sambhavaĵina's last birth :
viṃśateḥ sthānakānām ca sthānakair aparair api
sa puṇya niṣaṃ karma Tīrthakṛn-nāma-nāmakam; trsl. vol. II, p. 232; also p.
25; vol. III, p. 2; 65 passim; see below 3. for Buddhist counterparts.
82. sara. 1502 = 1445 A. D.; ed. DLJP 60, 1923; cf. W. Schubring, *Die Lehre der Jainas*, Berlin, Leipzig, 1935 196; C. B. Tripathi, *Catalogue of the Jaina Manuscripts at Strasbourg*, Leiden, 1975 (Indologia Berolinensis 4), Serial No. 169-170; *Jaina Sahitya kā Brhad Itihāsa*, vol. VI, p. 307.
83. Thus for example :
tatai cyuto Videheṣu | bhāvī Tīrthamkaro nrpaḥ (v. 54, p. 10b); or :
tatai cyuto Videheṣu sa bhāvī Tīrtho-nāyakaḥ
nāmato Jagadānandī, jagad-ānandi-rūpa-bhṛt (p. 15b).
84. E. g. in *Parvatīthi vgere nā caṣṭyavandanādi no saṃgraha*, Bhavnagar, sara. 1981, p. 26, 27, 157, 246, 345. Lists of the 20 causes are identical with the older ones (see fn. 78), except for No. 15 : strangely enough Pk, *ciā* (Sa. *tyāga*) or *dana* is optionally replaced by "Goyama" explained as the 28 labdhis. Sometimes numbers are substituted to words, i. e. 24 instead of *arahaṇta* (No. 1), 5 instead of *nāpa*, etc. P. 346, Śreṇika, Satyaki, Sulasā, Revatī are said to have become famous lay people through their observance of the sthānakas.
- 84 bis. A good survey of the various Buddhist traditions about Maitreya is to be read in E. Abegg, *Der Buddha Maitreya, Mitteilungen der Schweizerischen Gesellschaft der Freunde Ostasiatischer Kultur*, VII, 1985, p. 7-37.
85. Ed. by Minayeff, JPTS, 1886, p. 33-53; cf. T. W. Rhys Davids, *Anāgata-vaṃsa in Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. 1, p. 414; E. Leumann, *Maitreya-samās, das Zukunft Ideal der Buddhisten*, Strassburg, 1919. II. Teil : Indischer Teil.
86. *The Birth-Stories of the Ten Bodhisattas and the Dasabodhisattuppattikathā*. Ed. trsl. H. Saddhatissa, London, 1975 (Sacred Books of the Buddhists 29); esp. intr. p. 16-26.
87. Cf. R. Gombrich, *The Significance of Former Buddhas in the Theravādin Tradition in Buddhist Studies in honour of Walpola Rahula*, London, 1980, p. 62-72; I. B. Horner, *Some notes on the Buddhavaṃsa Commentary (Madhurattavāsinī)*, *ibid.*, p. 73-84; ID, Intr. to *The Clarifier of the Sweet Meaning (Madhurattavāsinī)*, trsl. London, 1978 (Sacred Books of the Buddhists 33).
88. Ed. I. B. Horner, 1946, Pali Text Society 55; repr. 1978.
89. *Ibid.*, 104, 16-17 : 'Buddha-kare dhamme' ti buddhatta-kare dhamme, budhatta-karā nāma dhammā dāna-pāramitādayo dasa-dhammā.
90. Cf. the Kalki-Purāṇa, thoroughly analysed by E. Abegg, *Der Messiasglaube in Indien und Iran*, Berlin, Leipzig, 1928, p. 71-138; passim.

THE ISI-HĀSIYĀI AND PĀLI BUDDHIST TEXTS—A STUDY

C. S. Upasak

The *Isbhāsiyāi* (*Rṣibhāṣitāni* : c. 2nd-1st cent. B. C.) is the only Prakṛta Jaina text which incorporates the sayings of some 44 (or 45) seers most of whom, from the later Jaina standpoint, are definitely heretics, or at best are those that belonged to contemporary non-Jaina religious folds. These saints are designated as 'Isi' (Rṣi, though not in the same connotation as given in the Brahmanical texts), in this ancient Jaina work. They, moreover, and invariably, are called 'Araha' (Arhat), the two honorific terms are used there as synonyms. 'Isi' is a person gifted with special spiritual powers of insight and intuition, a holy man, an anchorite. In Pāli Buddhist texts, 'Isi' occurs as a synonym of "Pacceka-buddha," and probably was used in the same sense as implied in the Jaina texts. Pacceka-buddha attains 'enlightenment' by himself, without any guidance or help of a teacher like the Buddha, but does not indulge in proclaiming and propagating the 'Truth' and so does not found his 'Saṅgha' or sect and hence had no following.⁴ It appears that, in the Buddhist texts, the Buddha, the Pacceka-buddha and the Arhat as terms were somewhat more frequently employed than in the Jaina texts where the term *muni* became popular for a saint, although all these terms were known to both the branches of the Śramaṇic culture. Undoubtedly, the term Pacceka-buddha has been exclusively used by the Buddhists in early times, the Jainas seemingly adopted it later. In the Buddhist tradition the Pacceka-buddha was held in very high esteem and is mentioned along with the Buddha and the Arhat. During the Kuṣāṇa period, in the early centuries of the Christian era, when the worship of the Buddha became more popular by his thorough deification, the worship of Pacceka-buddha also became popular. In the Taxila Scroll Inscription of a Kuṣāṇa king (year 136 / A. D. 79), exhumed from Dharmarājuka stūpa along with the relics of the Buddha, the worship of Pacceka-buddha is recorded together with the Buddha and the Arhat⁵.

The *Isbhāsiyāi* is a text in which, as the later Jaina commentaries explain (pointed out also by Walther Schubring), the term 'Isi' is used in the sense of Pratyeka-buddha, although in the text the term Pratyeka-buddha never figures; instead, we largely find Araha, and sometimes not even 'Isi' for a saint.

For instance, Sātiputta (No. 38) is designated as Buddha (*Sātiputtena Buddhena Arahatā bhūtam*). At most of the places in the *Isbhāsiyāi*, the assertions of the saints are described as.....*arahatā isinā bhūtam*, thus specifically calling them both 'Isi' and Araha (not Pratyeka-buddha). The text also refers to an Araha and 'Isi' (No. 21) who is described as *taruṇa* (young) in age and who was the son of a middle

class householder (*gāhāpatiputta*) suggesting that usually the *isīs* were of advanced age and hailed from the upper class of the society, mostly Brāhmanas and Ksatriyas. Four Brāhmana *parivrajakas* (non-dramanic wanderer-ascetic), namely Piṅgala (No. 32), Isigiri (Rṣigiri) (No. 34), Sirigiri (Śrigiri) (No. 37) and Divāyaṇa (Dvipāyana) (No. 40) are mentioned in the text; while three of them are designated as *Arahats* and *Isi*, Isigiri (No. 34) is called only *Arahata*.

Buddhist Influence

As we earlier have seen, the *Isibhāsiyāi* includes the assertions of a number of sages which definitely are either of Buddhist or Brahmanic folds. A number of its verses are parallel to early Pāli Buddhist texts, some of them being almost exactly the same, both in general form and content. This feature of the text points to its being very ancient, probably soon after some of the more ancient texts of the Pāli Tipitaka. The inclusion of the sages not belonging to the Jaina, leaves no doubt that the 'sages' or 'seers' in true sense were equally revered and honoured by other religionists also, notwithstanding their philosophical differences or ecclesiastical and religious practices. The *Isibhāsiyāi* in this respect is an illustrious text, indeed very important for the cultural study of ancient India, revealing as it does the cultural commonality shared by all the religionists of that period. Sainlyly personages in ancient India were held in the highest esteem by the society and they commanded the utmost respect. This fact is known from several sources, but mainly from literature.

The account of these *Isīs* in the text is called *Ajjhayaṇa* (Skt. *Adhyayana*) or 'study' of the philosophical views of the sages. However, neither chronological order nor sect-wise grouping can be noticed in the text. It contains rather an arbitrary selection and equally arbitrary ordering of the *Isīs*.

The very first *Ajjhayaṇa* is about Nārada. Nārada is a popular "Devarṣi" in the Brahmanical mythology; in the Pāli text also, the personages bearing the name Nārada are equally popular. Pāli texts mention as many as 18 persons with this appellation.⁴ It is difficult to ascertain the identity of the Nārada of the *Isibhāsiyāi* with any found in the Pāli texts. There is one Thera Nārada in the *Samyutta-Nikāya* (II, 115) who declares himself as being aware of the nature of Nibbāna, but he is not an *Arahanta*. The ninth out of the twenty-four Buddhas was also called by this name (but not Paccekabuddha). Two sages called 'Nārada' are mentioned in the *Jātakas*. One is described as a 'sage', brother of Kāladevala and pupil of Jotipāla in the *Indriya Jātaka* (No. 433) and the other is an ascetic, son of sage Kassapa who finds mention in the *Cullanārada Jātaka* (No. 220). Obviously, the *Isibhāsiyāi* text may have referred to any of these sages having this name, but probably not that of the Brahmanical mythology, as we do not find any hint toward him in the *Isibhāsiyāi*.

The second saint of the text is Vajjiputta, who is both Arahāt and Isī. He is said to have advocated the law of *kamma* (*karma*). It is *kamma* which determines the future birth on the basis of the deeds done in the past. Of the *kammas*, *moha* (delusion) is the cause of all the sufferings. As the name suggests, he belonged to the Vajji (Vātsi) clan of Vesālī (Vaiśālī), and probably a person of some standing. In the Pāli Buddhist texts, two Vajjiputta Theras figure, who probably represent one and the same person (Cf. *DPPN* Vol. II, p. 810, 811). He is called there an *Arahāt*. In the *Dhammapadaṭṭhakkathā* (III, 406ff.) he is called 'Rāja'; probably, then, he belonged to the princely family of Vesālī. The *Isibhāsīyās* perhaps refers to this very Vajjiputta Thera of the Buddhist text. He may be regarded as the one who was the head of the Vajjiputras, as Schubring chooses to describe (p. 4). But Vajjiputra school of thinking flourished somewhat later, probably later than our text.

The name of another sage, Devila (No. 4) of the text figures in the Pāli text as Devala and also as Asita Devala (*DPPN* vol. I, p. 70). And if we take Devila as Devala, we are reminded of a sage who visited the court of Siddhodana, the father of Gautama Buddha, and who prophesied that the child Siddhārtha will become a 'Cakravrti' if he chose to be the ruler, and, if a recluse, would become a Buddha. He is said to have attained various miraculous powers, *iddhis* (*riddhis*). Because of his dark complexion and probably to distinguish him from other sage of the same name, he is known as Asita Devala or Kaladevala (*DPPN*, Vol. I, p. 208). Another sage by the same name is known from the *Dhammapadaṭṭhakkathā* (I. 34). He lived in the Himalayas and once, while he was staying with another ascetic named Nārada under the same roof, the latter was trodded over in the night : (Cf. *DPPN*, II, p. 111b). A Paccekabuddha with this name is mentioned in the *Therogāthā Aṭṭhasāthā* (I. 368), At least five persons of this name are found in different Pāli texts (Cf. *DPPN*, Vol. I, p. 111b), and it appears that the *Isibhāsīyās* refers to any of them, very probably to Asita Devala.

One other saintly personage referred to in the *Isibhāsīyās* is Angirasa Bhārad-
daya (Angirasa Bhāradvāja) (No. 4) who is mentioned several times in the Pāli texts as one of the ancient Vedic seers. (*DPPN*, Vol. I, p. 20). A Paccekabuddha bearing that name is also mentioned in the *Maṅḍismānkayā* (III, 70) for instance. Even the Buddha is called Angirasa several times in the Pāli texts (Cf. *DPPN*, Vol. I, p. 20). Another ascetic by this name occurs also in the *Jātaka* (IV. 99) in a list of eleven ascetics who were born in the heaven Brahmāloka. (Cf. *DPPN*, I, p. 20). The *Isibhāsīyās* probably refers to the Vedic Ṛṣi by this name.

An Arāhanta Bakkula Thera is referred to in the Pāli text who got the initiation at the age of eighty and became emancipated only within eight days after hearing the preachings of the Buddha. Vakkalaciri (No. 6) of the *Isibhāsīyās* is probably different from Bakkula Thera of Pāli text, Vakkalaciri probably was a seer of the Brahmanical tradition who used to clad himself with the cloth made of

bark (*vaḷkala*). Mendicants with this dress are common in the Brahmanical tradition who used to clad themselves with the cloth made of bark (*vaḷkala*). (In the Jaina lore, the personality of the Brahmanical “Ṛṣyaśṛṅga” has been fused with “Vakkalaciri”).

Mahākāśava (No. 9) is obviously the same person who is known in the Pāli texts as Mahākassapa, one of the most eminent disciples of the Buddha. He had attained a very high level in sainthood. He, in point of fact, is the same great patriarch who presided over the First Buddhist Council held at Rājagṛha in order to make the collection of the words of the Buddha soon after his *Mahāparinibbāna*. (DPPN. Vol. II, pp. 476-483). The prose and the verses occurring in the *Isibhāsiyāi* in his context deal with the theory of *kammaṇāda* as propounded by the Buddha which supports the authenticity of the text. The text's statements ascribed to Mahākāśava are true, as they should be upheld by one of the Buddha's main disciples like Mahākassapa.

Maṅkhaliputta of the text (No. 11) is obviously “Makkhali Gosāla”, one of the six heretical teachers mentioned in the Pāli texts, who were contemporary to the Buddha. He is also known to the Jaina texts, particularly the *Vyākhyāpraṇṭhi*. Gosāla had his own followers and his own Saṅgha. In the Buddhist Pāli texts he is described as *Saṅghī* and *Gaṇī* which suggest that he was enjoying a high status among the mendicants of Buddha's time. He is said to have propounded the view that there is no cause either ultimate or remote for the depravity of beings or for their restitution. But his views are confused and difficult to understand. (DPPN. Vol. II, pp. 398-400). So we find here, in the *Isibhāsiyāi*, as rightly pointed out in its Commentary, that while the stanzas 1-4 deal with the acquired knowledge, the stanza 5 contradicts the moral insight: (*Isibhāsiyāi*, p. 107).

During the life time of the Buddha, a sage Uddaka Rāmaputta was renowned for ascetic practices. As is recorded, the Buddha also went to him for instructions soon after leaving his home as a wanderer. Although the Buddha abandoned him for finding him not ‘perfect’, he held him in high regard because of his spiritual attainments. In the *Isibhāsiyāi* (No. 23) we find him described both as an *Arahat* and *Isi*. He is said to have believed that, by purifying the eight types of defilements (*mala*), one reaches a stage where he remains for ever. In the Pāli texts he is said to have attained a state of “neither consciousness nor non-consciousness (*Nevasaññā nāsaññā*), the ‘Fourth’ *jhāna* where factors like *sukha* (happiness) and *ekaggatā* (*ekāgratā*, concentration) exist.

The 26th *Isi* of the *Isibhāsiyāi* is devoted to Māyaṅga who may be identified with Mātāṅga of the Pāli texts. However, there occur four persons bearing this name. He may be the one who is said to be a Paccekabuddha: (DPPN. Vol. II, p. 599). The allegory of *kṛṣi* or tilling of the land as found in the *Isibhāsiyāi* may be compared with the description found in the “Kāsi bhāra-dvāja-sutta” of the

Suttanipāṭa Cf. Gāthā 77, *Khuddakanikāya* Vol. I, Nal. Ed., p. 281) and also in the *Saṃyutta-nikāya* with a little variation.

Piṅga is another Brāhmaṇa *parivrajaka* (No. 32) whose utterances are recorded in the text. His statements may be compared with the sayings of the above 'Isi Māyāṅga'. Both of these *Isis* compare the life of an ascetic with a farmer who tills the land by the bull, sows the seeds in the field; so also the ascetics till the land of *ātmā*; the *taṭṭa* or penance is the seed, *saṃyama* or moral restraint is like the two *naṅgalas* or furrows and *ahiṃsā* is the rains of the mendicants. This is the 'divine agriculture' or *Dharmagarbhā-kṛtī*. Here, again, the allegory is the same as we find in the *Suttanipāṭa* and in the *Saṃyutta-nikāya* of the Pāli Tipiṭaka as mentioned in the foregoing. These similar accounts suggest that the ascetics or religious wonderers had to encounter with the people for substantiating their 'unproductive' way of life. The Buddha also had to justify his monastic life by comparing it with the life of a farmer while discussing with Kāsi Bhārdvāja, a big landlord of his time.

Isi Piṅga of the *Isibhāsiyāi* text is said to be a Brāhmaṇa Parivrajaka. The *Anguttaranikāya* mentions one Brāhmaṇa named Piṅgiyāni of Vesālī who is said to be the follower of the Buddha. (*DPPN*. Vol. II, p. 199ff.) Again, in the *Saṃyuttanikāya* (I. 35, 60), another Piṅgiya is described as a Bhikkhu who attained Arahatship. It is difficult to discern Piṅga of the *Isibhāsiyāi* from any of the Pāli texts. The Jaina text probably refers to an earlier Piṅga from whom a line Piṅgiyāni emanated. But the allegorical illustrations are interestingly similar which point to the archaic nature and hence antiquity of the *Isibhāsiyāi*.

The utterances of the two sages, namely Sātiputta and Sañjaya are placed in the text one after another (Nos. 38 & 39). Sātiputta has been identified with Sāriputta of the Pāli canon. He is one of the two "Chief Disciples" (*Aggasaṅgas*) of Gotama Buddha, the other is Moggallāna. The Buddha has praised Sāriputta as 'foremost among those who possessed wisdom' (*Etaggā mahāpaññanam*): He is looked upon as a sage next to the Buddha, as wise in understanding the Dhamma as the Buddha himself. Significantly, in the *Isibhāsiyāi*, he is the only saint who is designated as 'Buddha' and 'Arahat' while other sages hold the title of 'Isi' and 'Arahat' or 'Isi' or 'Arahat' only. Probably because of his first grade spiritual achievements he was held in high esteem and reverence by all other religionists of the period. He was probably popular among other sects and equally among the Jaina saints who also paid him full regard on account of his spiritual attainments. The compiler of the *Isibhāsiyāi* probably was aware of the esteemed personality of Sāriputta and so calls him 'Buddha' (not *isi*), and thus, the text in the original linguistic form may be a composition of not later than the 3rd or 2nd cent. B. C., if not still earlier. The other saint Sañjaya, a contemporary of Sāriputta (and also of the Buddha and Mahāvira) is included in the list of six 'heretical teachers'

in the Pali texts. (DPPN. Vol. II, p. 999ff.) He is called there Sañjaya Velatṭhi-putta. Sāriputta and Moggallāna, the two 'Chief Disciples' of the Buddha were his earlier disciples before they joined the Order of the Buddha. Sañjaya had formed his own Saṅgha and probably had gathered a good number of followers. It is recorded in the Pali texts that he had died soon after Sāriputta joined the Saṅgha of the Buddha at Rājagṛha. Sañjaya of *Isibhāsīyāi* appears to be the same saint who is known to the Pali texts. In the Commentary (*Saṅgrahaṇī*) of *Isibhāsīyāi*, both Sāriputta and Sañjaya are described as non-Jain saints in the *tīrtha* (life time) of Mahāvīra. This indicates the authenticity of the text and also proves that both were contemporary to the Buddha and Mahāvīra, as also evidenced from other sources.

The teachings of the above-noted saints succinctly recorded in the *Isibhāsīyāi* and traceable in the early Pali Buddhist texts, are once more points in evidence as regards the venerable antiquity of the text. The author of the text is well aware of the great saints of ancient India and so he records their names and their teachings on the whole fairly/accurately. Thus, this text is one more valuable source for the evaluation of the religious ambience of the times that were contemporary, preceding, and immediately succeeding Buddha and Vardhamāna Mahāvīra.

Note and References

- 1, Ed. Walther Schubring, L. D. Series 45, Ahmedabad 1974.
2. Cf. Rhys Davids, Pali-English Dictionary, p 385; R. C Childers, *A Dictionary of Pali Language*, p. 309; *Abhidhānarājendra*, Vol. V, p. 1325; *Tattvārthādihigama* of Umāsvāti, Pt. II (Surat, 1980), p. 309; *Sarvārthasiddhi* Ch. X-9. Also cf. for Ṛsi in *Amarakoṣa*, 2.7.42. Cf. *Mahāvamśatikā* XII, p. 277 (Nal. Ed.).
3. *Devoputras Khusanasa'arogadakṣṇay sarvabudhana puyāe pracagabudhasa puyāe-Epigraphia Indica*—I, XIV, p. 295, *C.I.I.*, Vol. II, Pt. 1, No. XXVII, p. 77.
4. DPPN, Vol, II, p. 52ff.

ASITA-DEVALA IN ISIBHĀSIYĀI

Lollanji Gopal

The *Isibhāsiyāi* (*Ṛṣibhāṣitāni*)¹ is one of the most ancient Jaina āgamic works. The *Ṭhāṅga* (*Sthānāṅga*)² mentions it as the third chapter of the *Paṅhāvāgaraṅgām* (*Praṇavāyākarāṅga*), the tenth *āṅga*. But the text of the *Paṅhāvāgaraṅgām*, being a post-Gupta replacement of the original, does not contain this chapter. The *Samavāyaṅga*³ also knows the *Isibhāsiyāi* and describes it as containing forty-four *ajjhayaṅga* (*adhya-yana*). This tallies with the form of the *Isibhāsiyāi* which has fortyfive sections.⁴ The text evidently was of considerable significance to the Jainas, because the scholiast, who wrote the *Āvaśyaṅgijjuttī* (*Āvatyaka-niryuktī*) (erroneously taken as the celebrity, Bhadrabāhu), expresses his resolve to write a *nijjuttī* on it also.⁵ The *Sūyagaḍa* (*Sūtrakṛtāṅga*)⁶ names certain earlier "Mahāpurusa Arhats" who evidently belonged to the Vedic tradition and achieved the position of Arhats by resorting to ways and practices which generally are not approved by Jainism. The term *iha* used here refers to Jaina canonical literature. But the author of the commentary explains it to signify *Ṛṣibhāṣita* and other texts (*Ṛṣibhāṣitāḍau*). The text commanded respect in Jaina literature. It was accepted as a *kāṭhya* text which, though not included in the *āṅgas*, was approved for the study hours in the daily time-table.⁷

On the basis of 'numerous indisputably genuine early reminiscences in language and style' Schubring places it in the category of the most ancient Jaina āgamas such as the *Āyāra* (*Ācāra*, particularly its first part, the *Bambhaceraīm*), the *Sūyagaḍa* (*Sūtrakṛta*), the *Uttaraajjhāyā* (*Uttarādhyayana*) and the *Dasaveyāliya*⁸ (*Dafavāikālika*). The *Isibhāsiyāi* doubtless has parallels in language and expression with these four texts. In the number of stanzas, the predominance of Ślokas and the extant of prose the *Isibhāsiyāi* is closest to the *Dasaveyāliya*; in the diversity of the metres it is like the *Dasaveyāliya*, *Uttaraajjhāyā* and *Sūyagaḍa*.⁹ Like the *Bambhaceraīm*, our text is characterized by an intermingling of prose with verse, in which 'whole stanzas, half stanzas and single *pādas* alternate with unmetrical executions'.

The author of the text, as ascertained by Schubring, was close to Jina Pārśva from the doctrinal standpoint. This is indicated by the greater importance given to Pārśva in devoting a rather long passage for expounding his dictum.¹⁰ The text, moreover, does not separate the fourth and fifth vows separately as was the case with the *Cāturyāma-dharma* preached by Pārśva before Vardhamāna Mahāvira. The *Isibhāsiyāi* was evidently still under the influence of Pārśva. It fuses the fourth and fifth vows into one.

The text breathes an atmosphere of liberal attitude which may have characterised the early days in the history of Jainism. It pays respect to many thinkers and religious leaders standing outside the Jaina fold by collecting their sayings to form a canonical work. Some of these belonged to the Vedic or Brahmanical tradition. We also find Māmkhaliputta¹¹ (Maskariputra Gośāla) and the Buddhists Mahākāśava¹² (Mahākāśyapa) and Śaiputta (Śāriputra)-*buddha*.¹³ There are, in the text, certain views which could not have been tolerated in later days of Jainism, when orthodoxy had settled down and anything inconsistent with the set doctrines, dogmas and practices could not expect an honourable reference. Section 20 introduces an anonymous *utkaṣṭa-vādin* in place of a *ṛṣi* and mentions, with a fair show of approval, his materialism. We have an 'unjinistic' recognition of farming as *divā kṣi*?¹⁴ and a reference to cosmogonic theories, including one about the origin of the world from water.¹⁵ Likewise, orthodox Jainism of later times could not have accepted the equation of Pārva, Mahāvira, and latter's adversary Gośāla Maskariputra, alike as *pratyekabuddhas*, which we find in our text. These 'strange things' in the text explain, according to Schubring, why it fell into 'nearly complete oblivion'¹⁶ and created uncertainty about it in later writings. This is exemplified by the confusion about it in Haribhadra's commentary on the *Avassayanijjuttī*. In it the *Isibhāsiyā* is identified at one place¹⁷ with the canonical *Paṅṇa* (*Prakīrṇaka*) named *Devindatthaya* (*Devendra-stava*), and in another¹⁸ with the *Uttarajjhāyā*. We already have referred to the later confusion about the number of sections in the text.

A pointer to the date of the text is the reference to Gośāla Maskariputra. The *Viyāhapannatti*¹⁹ (*Vyākhyā-prajñapti*) (c. 2nd-3rd cent. A. D.) represents him as a renegade disciple of Mahāvira for that passage, but in our text he does not suffer from any such humiliation. On the contrary he enjoys an honoured position as a *pratyekabuddha*. This transformation in his status in Jaina perception must have taken a long period. Thus, the *Isibhāsiyā* is to be placed a few centuries before the selfsame (and other passages are similar in vein and style) in the *Viyāhapannatti*.

The emphasis on ethical thought is the main characteristic of the text. It brings out the common points in the ethical ideas of the early religions of different traditions. The metaphysical and doctrinal details and differences, which dominate later sectarian and scholastic texts, did not receive any importance from the author of this text. This also is a significant pointer to the early date of the text.

Our text purports to collect the views of *ṛṣis*. Generally the word *ṛṣi* is used for a sage. It is supposed to be synonymous with *muni*. But, in our text it is employed in the special sense of a *pratyekabuddha*. A *pratyekabuddha* is a person, who, having realised the highest knowledge, acquired the status of the *buddha* for himself but, unlike the *buddha*, did not found a school or community. That the

pratyekabuddhas of our text had no intention to teach, though they had their own characteristic views, is clear from the fact that the word *buitam* (dictum) and not *pannattam* (teaching) is used for them.²⁰ Under the name of *ṛṣi* or *pratyekabuddha* the text records the views of forty-five thinkers, though in one case the actual name of the *ṛṣi* is not mentioned.

The text does not give enough details to identify the *ṛṣis* or to locate them in time and place in all the cases. However, some of them can be easily identified with personalities mentioned in early texts of the Brahmanical tradition, for example, Jaṇṇavakka (= Yājñavalkya), Bāhuya (= Bāhuka or Nala), Soriyāyaṇa (= Sauryāyani), Addālaka (= Uddālaka) and Aruna Mahāsālaputta (= Āruṇi). The Brāhmaṇa association is clear in the cases of Piṅga, Isigiri, (Ṛṣigiri) and Sirigiri (Śirigiri) who are called *māhāṇa-parivṛvāyaga* (*brāhmaṇa-parivṛvāyaka*).²¹ Other names in this category are Asiya Davila (= Asita Devala), Aṅgarisi Bharaddāya (= Angiras Bhāradvāja), *deva* Nārāya (= *devarṣi*: Nārada),²² Divāyana (= Dvaipāyana) and Mātaṅga. Vāu (= Vāyu), Soma, Jama (= Yama) and Varuṇa are the four Lokapālas (Regents of the Quarters) in the Brahmanical pantheon from very early times. Some names, for which we cannot adopt a very definite view (but some of them can still be identified), are Madhurāyana (= Mathurāyana), Tārāyaṇa (= Tārāgaṇa, more probably sage Nārāyaṇa), Ariyāyaṇa, Varisava-Kanha (= Varisakanha or Vārṣaganya, the ancient Sāmkhya teacher). About Harigiri, Kumbhaputta. Puppasālaputta, Rāmaputta (correctly Rāmagutta), Gāhāvaputta (= Gāthāpati-putra) Taruṇa, Ketaliputta²³ and Vidu (= ? Vidura) we are less certain. Besides Vaddhamāna (= Vardhamāna Mahāvīra) and Pāsa (Pārśva), we have Mamkhaliputta (= Gośāla Maskariputra), Sāiputta (= Śāriputra) Buddha and *mahai* Mahākāsava (= Mahākāśyapa). Vajjiyaputta possibly also had a Buddhist association and belonged to the Vajji republic.²⁴ Vāgalaciri (= Vakkalacīri), Jaina Ṛṣyaśṛṅga, enjoyed a place of high respect in the eyes of the author of the text being referred to as *vṛyatta bhagavam* and *uggatava*. The other names in the text are Metajja (Maitreya), Bhayāli, Sāmjai (= ? Sañjaya),²⁵ Dagabhāla,²⁶ Vārattaya Addaga, Indanāga (Indranāga) and Vesamaṇa (Vaiśravaṇa).

Some of these names occur in some other Jaina texts as well. The *Sāyagaḍa*²⁷ (c. 2nd cent. B. C.) mentions Asita, Devala, Dvaipāyana, Pārāśara, Nami-vidēhī Rāmagupta, Bāhuka and Nārāyaṇa as *mahāpurisā* who achieved the highest knowledge, even though they followed ways not approved by Jainism. Confirmation of the names from other Jaina writings and non-Jaina texts makes a strong case for the historicity of most of the names mentioned in the *Isibhāsya*. In the case of some others, we can postulate a quasi-historical existence, as they were handed down by a long and persistent tradition. (The four Lokapālas and Vaiśravaṇa are of course Vedic divinities).

In section 3 the name of the ṛṣi in the introductory prose passage is 'Asiya Davila'. The concluding prose sentence mentions him simply as Davila. Schurbring²⁹ feels no difficulty in taking Asita Devala to be the original of Asiya Davila. There cannot be any objection to equating Asiya with Asita. But Devala, as the original of Davila, is not so easy to explain. However, considering the major changes occurring in the name of other sages in the text and the form Davila (as intermediary between Devala and Davila), the restoration is to be accepted.

Here I intend to discuss the identity of "Asita Devala" with particular reference to his characteristic ideas as stated in the *Isibhāsiyāi*.

At the very outset it is to be pointed out that, though Asita Devala is mentioned as the name of a single person, the *Sūyagaḍa*²⁹ makes Asita and Devala two different persons. The commentator Śīla-sūri (c. 3rd quarter of the 9th cent. A.D.) falls in line with the *Sūyagaḍa*.^{29a} There is some other Jaina evidence in support of Asita alone being the name of an individual. The *Isimaṇḍala* instead mentions the name as *Devilāsuta*.³⁰ There is no doubt that the *Isimaṇḍala* has Asita Devala of the *Isibhāsiyāi* in mind, because the introductory phrases in the two cases are closely parallel.³¹ In Brahmanical tradition Asita Devala sometimes appears as one single name. But Devala alone is generally used as the name for an ancient sage respected as an authority alike in the *Āyurveda* and the *Sāṅkhya*, besides being a *Smṛti* writer. Hence, we would not involve ourselves in the discussion whether there were more than one Devala, or the first Devala made contributions to many areas of knowledge. The varied contributions of Devala are reflected in the quotations from the *Devaladharmasūtra* surviving in medieval commentaries and digests.

The main burden of the teachings of Asita Devala in the *Isibhāsiyāi* is the cessation of all moral impurities or sins (*savvalavārata*). The introductory prose passage begins by saying that those who are contaminated by moral impurities (*levoolittā*) revolve for a long time in this ocean of world. It seems that after the expression *samsārasāgarān* the expression *aṇupariyaṣṭanti* is missings. Likewise, in the following sentence the word *levovarata* also seems to have been dropped.³² The second sentence says, by way of contrast, that the person whose moral impurities have ceased, having crossed the world, reaches a permanent abode and remains there. A number of adjectives describe the happy state of such a person. The text adds that, 'having resolved to become a man free from all moral impurities, Asita Davila, the *arhat-ṛṣi*, (thus) said'. The eleven verses which follow are supposed to record the teachings of Davila.

Thus it begins: He, who does violence (*vihimsate*) to the life of a small or big being, has his soul over-dominated by attachment and malignity (*rāgadoṣā-bhikhūtapā*) and he is contaminated by sinful acts (*lipṣato pāvakammūṣā*)³³ (Verse 1).

He, who takes any belongings (*pariggahaṃ gṛhate*), whether little or considerable, is contaminated by sinful acts on account of the guilt of stupefaction caused by greed (*gehīmacchāya doseṇaṃ*)⁸⁴ (Verse 2). He, who expresses anger (*kohaṃ*), on his own or for another person, is contaminated by sinful acts on account of the chains caused by it (Verse 3).

After this we have a note saying : 'In this manner up to *micchādamsaṇasalla*.^{84a} This term appears as the last in the list of eighteen *pāpas* recognised in the Jain tradition^{84b} and signifies a false philosophy of life.

Verse 4 enumerates as moral impurities (*leṇa*) killing a living thing (*pāṇātīvata*), saying untruth (*alīyavayanaṃ*), stealing or taking what has not been given away (*adattaṃ*), intercourse (*mehuṇagamaṇaṃ*) and amassing property (*pariggahaṃ*). Verse 5 mentions anger (*kohe*), conceit (*māṇo*), deceit (*māya*), and greed (*lobho*) as moral impurities which are of various forms or types (*bahuvīho*, *bahuvīdhā* and *bahuvīdhā*). Hence, having considered them to be the cause for augmenting sinful acts, one should be a noble seeker of the best goal and should become a wandering ascetic for vigorous efforts⁸⁵ (Verse 6). As milk is destroyed after being associated with poison, attachment and malignity are the destroyer of continence (*bambhacera*) (Verse 7).^{85a} As the best of milk by stupefaction is turned into curd, so the sinful acts increase on account of the guilt of greed (Verse 8).⁸⁶ The jungle trees in a forest, when burnt by the wild fire, grow again, but, in the case of people exhumed by the fire of anger, it is very difficult to be free from unhappiness (Verse 9).⁸⁷ Even the fiercely burning fire can be extinguished by water, but the fire of delusion cannot be extinguished by all the water in the sea (Verse 10).⁸⁸ He, who has realised the nature of the shackles of birth and death, has broken the (cycle of) birth and death and is free from the dust (of action), achieves final beatitude (Verse 11).⁸⁹

At the end we have a summarised sentence⁹⁰, the full form of which appears earlier at the end of the first section. The fuller sentence is to be translated thus : 'I say, "Thus becoming enlightened, indifferent (to worldly attachment), freed from sins, restrained, taking all objects to be the same, and a renouncer⁴¹, he does not come again for the activities of this (world)."'

We have to discuss the extent to which these passages represent Asita Devala's own words and ideas. According to Schubring the whole text was composed by one single author; the parallelism in the structure of the individual chapters proves this 'no less than the throughout uniform style and the numerous self-quotations'.⁴² He admires the text as being original and attractive.⁴³ The 'charm of novelty' of the text reveals itself when contrasted with the 'uniform creation' of contemporary parallel texts which are only 'more or less cleverly and transparently composed compilations'. Our author has adorned the passages borrowed from the words of the *ṛsis* by covering them with 'the plumage of its own'. This has camouflaged the

original words of these *ṛṣi*s to such an extent that their disciples 'would indeed have stood perplexed before these splinters from the thought-workshop of the master'.

For determining the original views and expressions of any *ṛṣi* in this text, we have to concentrate on the motto and the exposition parts of the concerned section. The sections do not show a uniform style in regard to these two. They are in any of three forms, prose, verses, or both mixed together. The variation is more noticeable in the case of motto.⁴⁴ The variations, as against a stereotyped uniformity, may be construed to show that the form and expressions in the different sections result from the peculiarities in the original expression of the teachings of the different *ṛṣi*s.

The nature of the text compelled the author to make 'greater borrowings' from the original. Schubring has suggested that in the motto and exposition portions, stanzas, in a metre other than the *lōka*, would generally appear to have been borrowed by the author from some other source. Likewise, some prose passages are parallel to passages in other texts and were 'more or less conscious reminiscence.'⁴⁵ These two criteria of the metre of the stanzas and the expressions in the prose passages do not help us much in the case of the section on Devala and we will have to analyse the content of the section for internal indications.

In the section we notice a visible attempt to cast Devala's ideas into the mould of Jainism. Schubring⁴⁶ points out that verse III. 1 and III. 2 of the text deal respectively with the guilt effected by *prāṇātṛpāta* and *parigraha*, i.e. the violation of the first and fifth *mahāvratas* (vows) in Jainism. The second of the four manuscripts of the text, which Alsdorf photographed in Jain Bhandar in 1957, inserts three verses between lines *a* and *b* of verse 2.⁴⁷ They refer to the guilt effected by the violation of the second (speaks the untruth—*musam bhāsa*), third (takes what is not given—*adinnam gṛhṇai*) and fourth (enjoys intercourse—*mehuṣaṇṇ sevai*) vows. According to Schubring⁴⁸, these verses 'do not make the expression of an old text.' He admits that the insertion of these stanzas, relating to the second, third and fourth vows, is logical in itself. But, considering the approach of the author in a parallel situation in an earlier section of the text (I. 19ff), where he mentions only the first, third and fourth vows, we can say that it was not imperative on his part to include these five lines to cover the second, third and fourth vows. The Sanskrit *Ṭīkā* also does not take cognisance of these five lines. It seems that somebody, with a view to fitting the stanzas into the Jaina formulation of *mahāvratas*, added these lines.

An analysis of the subsequent portions of the text makes it clear that the author did not have the model of the *mahāvratas* in his mind. In verse 3 he refers to the expression of anger (*kohaṇ*) as a factor causing contamination with sinful acts, on the same footing as the killing of beings and the taking of belongings. Verse 3 is followed by the expression *Evam jāva micchādamaṣṇasalle*. The author,

thus, intends to cover factors, the first three being mentioned in the first three verses, which go up to *mucchādamsaṣasalle*. The Jaina tradition mentions eighteen *pāpa-karmas*.⁴⁹ Of these the first is *prāṇātīpāta* (verse 1 of our text), the second, third and fourth are respectively *mṛśāvāda*, *adattādāna* and *maithuna* (five lines in the manuscript mentioned above), the fifth is *parigraha* (verse 2 of our text), the sixth is *krodha* (verse 3 of our text) and the eighteenth is *mithyā-darśanaśalya*.⁵⁰ Thus, according to the author of the text, Devala also spoke about the eighteen *pāpakarmas*, beginning from *prāṇātīpāta* and ending with *mithyādarśanaśalya*. The intention of the author becomes quite clear when in verses 4-5 he enumerates the guilt-contaminations as *pāṇātīvato*, *aliyaṇaṇaṇam*, *adattam*, *mehuṇagamanam*, *parigraham*, *koho*, *māṇo*, *māyā* and *lobho*, which occur in the same order as the first nine *pāpa-karmas* in the Jaina tradition. Clearly, he was straining hard to present Devala's verses on *lepas* within the pattern of Jaina enumeration of *pāpakarmas*.

Schubring points out quite a few mistakes and contradictions in the text,⁵¹ some of which were due to the defective tradition on which the author drew, while he was doubtlessly responsible for some others. It is, however, not possible to fix the responsibility on the author or tradition in each case. But, it is to be noted that the author was not satisfied to work as a mere catalogue or compiler of the views of others. He had a definite plan or purpose and he asserted his rights as an author to realize it. As pointed out earlier, he wanted to emphasize the ethical parts in the teachings of the thinkers. The omission of other aspects of their teachings was bound to project a partial or lopsided picture of their total teachings. In his effort to project the ethical problems of the ideas of his predecessors, with the view to bringing home the homogeneity and universality of the ethical core of different religions, our author could have inadvertently, and in some cases deliberately, ironed out the divergent details. This possibly happened in the case of Devala's teachings also.

The attempt on the part of the author to present the teachings of Devala to suit his convenience is to be seen in the structure of the section. Like all other sections in the text it has three distinct parts : the motto, the exposition separated from it by the name of the *ṛṣi*, and the conclusion. No amount of reasoning will convince anyone to believe that all the forty-four *ṛṣis* formulated their views in the stereotyped form in which they occur in our text. This holds good for the section on Devala also. The absurdity is apparent in the case of the concluding sentence. Though it purports to be an utterance of a particular *ṛṣi*, it has a set formula of words, so much so that the author dispenses with the formality of reproducing it in full in all the sections and instead gives the opening and concluding expression. Clearly the sentence recording the concluding resolve of the different *ṛṣis* could not have been identical, even if we admit the closest similarities in their views. Thus, in the present section also we see the working of the hands of the author who wanted to present Devala's teachings according to his scheme and structure.

The very first line of the introductory prose passage shows that the central point in Devala's teachings is *leva* (*lepa*), contamination of sin. Verses 4 and 5 confirm it. The first three verses explain *leva* by employing the descriptive expression *lippata pāvokammaṇā* as the refrain. Later on, verses 6 and 8 also speak of the *pāvokamma* getting augmented.

The original work of Devala is not available. On the basis of quotations in later commentaries and digests we have been able to reconstruct some parts of the erstwhile *Devala-dharmasūtra*.⁵² The text, it is revealed, possessed one full chapter concerning *pāpadoṣas*. *Prāyaścitta*, doubtless, had formed an important part of the *dharmasūtra* literature. But only a few *Smṛtis* refer, and that too very briefly, to the *pāpas*. The account of *pāpadoṣas* in the *Devaladharmasūtra* is without any parallel in any other Brahmanical text. It classifies *pāpadoṣas* broadly into three on the basis of their origin from mind, speech, or body. These three are further divided respectively into twelve, six and four sub-types. Each of these is first defined and explained in prose passages in the form of *sūtras*. They are followed by verses explaining or illustrating in a more popular style the nature of the different *pāpadoṣas*. Thus, the chapter on *pāpadoṣas* would appear to be one of the more significant portions of the *Devaladharmasūtra*. It was quite proper, then, on the part of the author of the *Isibhāsiyā* to include an account of the contamination caused by sin on the basis of the treatment of the subject by Devala.

We have seen above that in the first three verses of our text there was a deliberate attempt to accommodate Devala's views in the Jaina pattern. But, in this process, the original kernel of Devala's writings peeps out. Thus, in the first two verses, though the violations of the vows of *ahiṃsā* and *aparigraha* are treated, it is clear that the original emphasis was on *rāgadoṣa* (attachment and malignity) and *gehl* (greed) as factors causing contamination of sinful acts. The author could not pursue this exercise of his for long, probably because there was not enough material in Devala's verses amenable to the Jaina scheme. He included a verse on *koho* (anger) and finally gave up the exercise by remarking that in this way it goes up to *micchādampasasalla*.

This incongruity becomes still more clear in the subsequent verses. Verse 8 again refers to the increase in sinful acts on account of the guilt of *gehl* (greed). *Gehl* (*Skt. grādhi*) does not appear in the Jaina list of eighteen *pāpas*. It does not occur in the *Devaladharmasūtra* either. But, we find that in the extant quotations from Devala, the verses describing *lobha* contain three which bring out the significance of *trṣṇā* or *trṣā*. We cannot rule out the possibility that some of the lost verses contained a similar reference to *grādhi*. Further onward, in verse 10, the *pāpa*, which has been underlined, is followed by *moḥa*. *Moḥa* also does not figure in the Jaina list of the 18 *pāparthānakas*. But it has been included by Devala in the list of twelve *pāpadoṣas* which arise out of the mind.

Verses 6 and 11, though touched by the author of the *Isibhāsiyāi*, retain words with a specific usage characteristic of the Brahmanical tradition to which Devala belonged. The second line of the verse 6 reads: *uttamaṭṭhavaraggāhi vīriyattāḥ parivivaḥ*. In the expression *uttamaṭṭha*, *aṭṭha* has been used in the sense of one of the pursuits of life (*puruṣārthas*). In the Jaina texts the usual term in such a context would be *śyaṇā*. The expression *uttamaṭṭha* here stands for *mokṣa* which is described as the highest or ultimate pursuit of life. The verb *parivivaḥ* is to be derived from the Sanskrit verb *parivraj*⁵³ and is to be connected with the words *parivrajyā*, *parivraj*, *parivrajā* and *parivrajaka*. They refer to a wandering mendicant, recluse, or ascetic who has renounced the world. In the religious atmosphere prevailing at the time of the appearance of the Buddha, the order of the *parivrajakas* was fairly prevalent. In the wake of the popularity of the Śramaṇic systems, the Brahmanical tradition made an effort to contain and control it by recognising it as the fourth stage of life (*āśrama*). The fourth *āśrama* in later times was generally termed *sannyāsa*, but in earlier times the appellation *parivrajaka* seems to have been more in vogue. In one surviving excerpt from the *Devaladharmasūtra*⁵⁴, the duties and rules relating to a *parivrajaka* were prescribed. Thus, it can be seen that verse 6 of our text advises that pursuing the ultimate *puruṣārtha* (*mokṣa*) one should become a *parivrajaka* (enter the fourth *āśrama*) and exert himself.⁵⁵

Verse 11 says that he who has understood the nature of the chains of birth and death, breaks the cycle of birth and death and is taintless, attains *siddhi*. The word *siddhi* in a general sense often means fulfilment or success. But it has a restricted and specialised meaning as well. In the Yoga system *siddhi* (or *aiśvarya-guṇa*) refers to superhuman powers or faculties, which are supposed to be eight in number. The *Devaladharmasūtra* evidently contained a detailed account of the Yoga and Sāṅkhya systems.⁵⁶ Here *siddhi* seems to have been used in the technical sense common to the Yoga system and the *Devaladharmasūtra*.

Verse 7 reveals the original words of Devala which seem to have escaped the changing hands of the author of the *Isibhāsiyāi*. It describes *rāga* (attachment) and *dosa* (*doṣa*, malignity) as the destroyer of *bambhacera* (*brahmacarya*). The use of the term *bambhacera* is significant. It stands for the first stage or order in the life of an individual (*āśrama*), the life of celibacy passed by a Brāhmaṇa boy in studying the Vedas, or celibacy, chastity, etc. The context, however, does not have any reference to the first stage of life alone. Likewise, the passage will not yield a happy meaning if *brahmacarya* is restricted to celibacy inasmuch as there is no direct and intimate connection between *doṣa* and *caryā* on the one hand and celibacy on the other. Among the many meanings of Brahman are 'Supreme Being', 'religious austerities', and 'intellect'. The *caryā* of Brahman will, therefore, signify religious study or self-restraint. This use of the term *brahmacarya* in this verse appears to have survived from the original verse of Devala.⁵⁷

Against the background of these indications of the original Brahmanical core of Devala surviving the Jaina revision, we may refer to certain features of style and structure, which, though not conclusive, are compatible with the known features of Devala's writings in the available excerpts.

First is the introductory prose passage. It is admitted that this portion of the text was intended to introduce the views of a ṛṣi and hence would appear to have been formulated mostly by the author of the text. As against the other sections in the text associated with other ṛṣis, whose original writings are not available, the section under study is to be compared with the views of Devala as recorded in a *dharmaśūtra* named after him. This *dharmaśūtra* was partly in prose *sūtras* and partly in verses. The surviving prose passages of the *Devaladharmasūtra* show a peculiar style. We often find long sentences, wherein the details are in the form of adjectives qualifying the main noun.⁵⁸ This is also a feature of the introductory prose passage in the section associated with Devala. In the partly damaged second sentence we have several words qualifying *saṃsārasāgaram* and *śhāyam*. The style comes out beautifully in the third sentence which has a long string of adjectives describing the characteristic of a *savvalavovarae* person. We cannot argue, in the absence of the full text of the *Devaladharmasūtra*, that these expressions or sentences occurred in the original, but, we can suggest that the author of our text possibly tried to present the introduction, which purports to record the motive or resolve of Devala, in the peculiar style he noticed as characterising the prose passages in Devala's original work.

Another prominent feature of the style of the *Devaladharmasūtra* is that it first enumerates all the important points or subdivisions in a summarised form and in subsequent verses, elaborates, explains, and illustrates them. Although the full text of the *Devaladharmasūtra* is unavailable, in all the cases where we are able to reconstruct a chapter, this style is evident. In our text the section on Devala also seems to possess this characteristic. This point is all the more significant because our author was not under any obligation to reproduce all the passages from Devala's original. He was presenting the views of Devala, within the frame-work of his text and the task taken up by him. Verses 1-3 followed by the remark *evam jāva micchādamsaṅśasalle* show that the author cut short the portions dealing with the enumeration of the factors causing *pāvas*. Verses 4-5 retain the style of enumeration in a pronounced manner. The subsequent verses (6-11) are evidently in the nature of further explanation and elaboration of the points or factors listed in the earlier verses. To illustrate our point, we may refer to verses 8 and 9 which bring home the force of *gehi* and *koha* mentioned as factors causing *pāva* in verses 2 and 3. A comparison of the phrasing of verses 2 and 8 will show the intrinsic connection between the two.⁵⁹ This similarity in the style suggests that our author had before him the original *Devaladharmasūtra* from which he drew. No doubt it may be argued that this characteristic is shared by early Indian thought as projected in some

of the earlier works belonging to different branches of learning. However, it must be remembered that it was not an invariable feature of Indian thought and texts, and, when compared with texts of a similar nature, the *Devaladharmasūtra* has it in a very pronounced manner.

A few other features of the passages attributed to Devala in our text may also be noted. We are conscious that they are found associated with many other early texts and are not so characteristic of the passages surviving in the name of Devala to drive home the connection between the two only on the basis of these features.

The first is the metre *śloka* employed in our text. Though the metre has been used in the *Devaladharmasūtra* also, it is the most convenient and popular metre for this type of writings and occurs in Sanskrit, Pali and Prakrit texts alike.

The second pronounced feature noticeable in our text is the repetition of the same phrases in the fourth part of the verse as refrain. In verses 1 to 3 we find the words *lippate pāvakammaṣā* being repeated thus. In verses 4 and 5 *levo* occurs seven times evidently for emphasising its importance. This feature can also be seen in many other texts with a religious, philosophical, diadectical, or ethical theme which resort to a similar style for creating greater effect.

Another significant feature of the style in our text is the use of homely simile and illustration for clarifying the point. In verses 7 to 10 the illustrations are derived from the phenomena of milk being destroyed as a result of contamination with poison, milk turning into curd, forest trees being burnt by jungle fire and fire being controlled with the help of water. This feature is characteristic of many early Indian texts, particularly those which have to explain a difficult philosophical idea in an easy manner or which seek to create greater impact in emphasising the importance of a religious or ethical precept.

Notes and References

1. *Isibhōṣṭyāim. A Jaina Text of Early Period*. Ed. Walther Schubring. L. D. Series 45, Ahmedabad, 1974. It was originally published in *Den Nachrichten der Wissenschaften zu Göttingen*, 1942, pp. 489-576. The Sanskrit commentary was published in the same *Akademie*, 1951, pp. 21-52. The second edition of the text published from Hamburg in 1969 contains its German translation as well.
2. *Sthāna*, 10, *sūtra* 755.
3. *Samavāya* 44.
4. According to Schubring, *op. cit.*, p. 2, the difference in the number of sections is to be explained by the fact that section no. 20 of the text does not correspond to the pattern of other sections, each of which is associated with the utterance of a *ṛṣi*. There is no such explanation of the *Vikimaggapāva* (Ś 1363 = A. D. 1441) of Jinaprabha mentioning fifty as the number of sections in it.

5. *Āvarsaya-nijjuttī*, II. 6.
6. *Ibid.*, III. 4.1-4 *Ete puvaṃ mahāpurisā āhāsa iha sammatā.*
7. *Nandī* (Āgamodaya Samiti) 202 b; *Pakkhiya* (Devchand Lalbhai Pustakodhara), 4, 66a.
8. *Op. cit.*, p. 2.
9. *Ibid.*, p. 7.
10. Section 31. Pages 66-69.
11. Section 11.
12. Section 9.
13. Section 38.
14. Sections 26 and 32.
15. Section 37—*Savosmiyaṃ pura udagamāsi tti.*
16. *Op. cit.*, p. 9.
17. On *Āvarsaya-nijjuttī*, II. 6.
18. *Ibid.*, VIII. 5
19. *Ibid.*, 15.
20. Schubring, *op. cit.*, p. 2.
21. Ambaḍa is also called *parivāyaga*. His interlocutor is Jagatmdharāyaṇa (= Yaugamdharaṇa).
22. Schubring, *op. cit.*, pp. 4-5 prefers to identify him with Prince Nārāya of Bāravai.
23. Schubring, *op. cit.*, p. 4 suggests it to be a perplexity variant of Tetali-putta in section 10.
24. Schubring (*ibid.*) describes him as the head of the school of the Vātsi-putras, i. e. Vatsi-putra.
25. Schubring, *op. cit.*, p. 7 equates him with a king whose name is Sanskritized as Saṃpyata.
26. Schubring (*ibid.*) identifies him with Gaddabhāli, the teacher of Saṃjaya = Saṃpyata.
27. I. 3. 4.1-4.
28. *Op. cit.*, p. 5.
29. I. 3.4.3—आसिले देविले चैव वीभावण महारिसी ।
गरासरे दयं भोच्चा बीयाणि हरियाणि य ॥
- 29a. अथ च आसिले नाम महर्षिस्तथा देविलो द्वैपायनश्च तथा पराचाराख्य इत्येवमादयः शीतोदक बीज-हरिताक्षिपरिमोहादेव सिद्धा इति श्रूयते ।
30. Here it is said that King Devilāsuta nearly married his own daughter. We do not have any confirmation of this fact about Asita, Devala, or Asita Devala from any other source and are not in a position to offer any explanation of it.
31. The *Isibhāsiyāi* has *bhaviyavasm khalu bho savvalavūvatayam*, whereas the *Irimeḍḍāle* reads *bhaviyavasm bho khalu savva-kāma-viraena'eyam ajjhayaṇam bhāpittu Devilāsya rāyārikānāva sphaṃ patto.*

32. Schubring, *op. cit.*, p. 103.
33. Verse 2 has *lippae* in place of *lippate*.
34. Here and in verse 8 *gehi* is to be rendered as *grddhi*, from the root *grdh* to covet, desire, strive after greedily.
- 34a. *Salla* (= *Salya*) meaning a spear, dart or arrow also stands for an extraneous substance lodged in the body and giving it very great pain. Figuratively it signifies any cause of poignant or heart-sending grief. The word also means sin or crime.
- 34b. A. M. Sethiya, *Jama Siddhānta bola saṅgraha*, Vol. 3, p. 182.
35. तम्हा ते तं विक्किञ्चिता पावकम्मवद्दणं ।
उत्तमद्दुवरग्गाही वीरियत्ताणं परिब्बाणं ॥
- 35a. क्षीरे दूषि जघा पप्प विणासमुवगच्छति ।
एवं रागो व दोसो व बम्भचेरविणासणा ॥
36. जघा क्षीरं पधानं तु मुञ्छणा जायते दधि ।
एवं रोहिण्यदोसेणं पावकम्मं पवद्दती ॥
37. रण्णे दवग्गिणा दड्ढा रोहंते वणपादवा ।
कोहग्गिणा तु दड्ढाणं दुक्खा दुक्खाणं णिब्बुती ॥
The Sanskrit Ṭikā cannot make out any sense in the second line of the verse and remarks : मुनेस्तु क्रोधाग्निना दध्नानां दुःखानां निवर्तनं प्रत्यागमो न भवति । कस्तु नाम दुःखानां प्रत्यागममिच्छेदित्यस्यष्टम् । The commentator fails to notice that in the earlier two verses also the comparisons are not completely parallel in the use of the expressions, even though the main points are clear.
38. सक्का वक्खी णिवारेतु वारिणा जलितो बहिं ।
सम्बोदहिण्णलेणा वि मोहग्गी दुण्णिवारजो ॥
The Sanskrit Ṭikā does not take any notice of verses 10 and 11.
39. जस्म एते परिभ्राता जाती-मरणबन्धना ।
से छिन्नजातिमरणे मिद्धि वञ्छति णीरण्णं ॥
40. एव से बुद्धे ... णो पुणरवि ह्चत्त्वं ह्ब्वमागच्छति त्ति वेमि ।
41. *Tāi* may be rendered as either *tyāgī* or *trāyī*. In the second case it will mean protector.
42. Schubring, *op. cit.*, p. 9.
43. *Ibid.*, pp. 8-9.
44. Schubring, *op. cit.*, p. 3.
45. *Ibid.*, p. 9.
46. *Op. cit.*, p. 126.

47. *Ibid.*, pp. 126-127—
 जो युसं नासए किचि अय्यं वा जह वा बहुं ।
 अय्यणं अट्ठा परस्स वा लिप्पए पाव-कम्मणा ॥
 अविमं वेण्हइ जो उ''''()'''' ।
 मेहुणं सेवइ जो उ तेरिच्छं दिव्वं माणुसं ।
 राग-दोस, अभिभूय' अया लिप्पए पाव-कम्मणा ॥
48. *Ibid.*, p. 127. He refers to the metrical defect in lines 2, 3 and 5 and to the use of *kammaṇā* instead of *kammupā* of verses 1-3.
49. A. M. Sethiya, *op. cit.*
50. From the seventh to the seventeenth we have *māna*, *māyā lobha*, *rāga*, *dveṣa*, *kleśa*, *abhyākhyāna*, *piṣunatā*, *paraparivāda*, *raṭi-arati* and *māyā-mṛṣā*.
51. *Op. cit.*, p. 11 : 'wavering in the judging of the *siddhi* (9 and 45), and the error concerning the *agandhana* (45), the repeated use of the same motto in 26 and 32, the transformation of current names, the Ṛsi Ketaliputta besides Tetaliputta'.
52. Our reconstruction is to be published shortly.
53. For a similar use of the verb *pravraj* see *Jābālopaniṣad*, 4—*vanī bhūtoḥ pravrajat*; *Bauddhāyana-dharmasūtra*, II. 10.2, 18—*brahamocoryavān pravrajatītyekeṣām*.
54. *Kṛtyakalpatoru*, Vol. XIV, p. 49.
55. *Vīriyattāe* (Skt. *vīryārtham*) may be taken to make an indirect allusion to Jainism. Mahāvīra is the name of the twenty-fourth *tīrthāṅkara* of the Jains, who is often glorified as the real founder of Jainism.
56. Śāṅkara on *Vedāntasūtra*, I. 4. 28. One of the earliest full account of the eight *siddhis* is associated with the *Devala-dharmasūtra*. Our article "Devaladharmasūtra on Aśvarya" appears in *Śrī Dīnetācandrīkā : Studies in Indology* (D. C. Sircar Felicitation Volume), pp 153 58.
57. This seems to have been the original and early meaning of the term *brahmacarya*. This will be an indicator of an early date for Devala.
58. See, for example, passages on the four *varṇas* in our article on "Devaladharmasūtra on Varṇas and Jāti", *Dr. R. N. Dandekar Felicitation Volume*, Delhi 1984, pp. 239-245.
59. Both employ the terms *mucchā*, *gehi*, *doseṇam* and *pāvakamma* in a specific sense.

ĀSRAVA : HOW DOES IT FLOW ?

Alex Wayman

It is well known that in Jaina texts the term *āsrava* means an inflow of *karma*—a kind of material—into the soul.¹ Still a Western translator of Buddhist texts has translated the same term as “out-flow.”² Granted that a number of technical terms are employed in varying senses in the different philosophical systems and religions of India. The diametrically opposite rendition of the important term *āsrava* is certainly striking and warrants investigation, which I shall carry on by way of varieties and the theory of “flowing.”

Varities and the negative form

A Pāli dictionary explains the term *āsrava* as meaning “influx” or “outflow” (e.g. discharge from a sore)³ The Chinese renderings of *āsrava* are overwhelmingly “flow, flux, leaking.”⁴ The Tibetan translation is regularly *zag pa*, “flow, leaking.”⁵ For my own translation projects I adopted a rendition “flux” or in the adjectival case “fluxional.”⁶ The Sanskrit form is either *āsrava* or *āsraṇa*.⁷

Three kinds are stated in the *Sammādiṭṭhisutta* of the Majjhima-Nikāya—*kāmāsava*, *bhavāsava*, and *avijjāsava*.⁸ The *Abhidhammattha Saṅgaha* of Bhadanta Anuruddhācariya mentions four, which are the foregoing three plus *diṭṭhāsava*.⁹ To take them individually :—

(1) The *kāma* variety is explained in *Saddhammappakāsinī* as *vatthukāma* (desire for given things) and *kilesakāma* (desire for defilement).¹⁰ This pair agrees with Asaṅga's self-commentary on the *Paramārtha-gāthā*¹¹ :

mokṣaṃ dvivṛdhaṃ darśayati / kleśamokṣaṃ vastumokṣaṃ ca / sarvabijasa-
mutsādena kleśaparīkṣayāt kleśamokṣaṃ/tatraiva cāpy asaṃkleśād vastumokṣaṃ/
yo bhikṣvaś cakṣuḥ / chandarāgas taṃ prajahita / evaṃ ca tac cakṣuḥ
prahīṇaṃ bhaviṣyati / sūtrapadanyāyena / evaṃ sopadhīṣaṃ mokṣaṃ
darśayitvā nirupadhīṣaṃ darśayati /

That release he shows to be of two kinds : release from defilements and release from given things. There is release from defilements by destroying all seeds through eradication of defilement; and in the same place, as well, there is release from given things through no stain. The *sūtra* says : “O monks, whatever be the sensuous lust in the eye, abandon that ! So also will the eye disappear.” In the manner of that text he thus shows the release with remaining basis and then shows the one without remaining basis.

According to this passage, if desire for defilements (*kleśakāma*) is eliminated, desire for given things (*vastukāma*) will also leave.

(2) The *bhava* variety is a passion for gestation (*bhava*) in the realm of form and the formless realm, according to C. A. F. Rhys Davids' *Compendium*.¹²

(3) The *dīṭṭha* variety is the sixty-two wrong views (*dr̥ṣṭi*) of the *Brahmajāla-sutta*, according to the *Compendium*.¹³

(4) The *avijjā* variety is ignorance of the four Noble Truths, past and future lives, the formula of dependent origination, and so on, according to the *Compendium*.¹⁴

The negative form *an-āsrava* may be employed as an unqualified negation; so the *Saddhammapakāsinī*: *anāsavan 'ti āsavavirahitaṃ*¹⁵ Is it so in Vasubandhu's *Abhidharmakośa* (I, 4, 5)?¹⁶

sāsravā 'nāsiavā dharmāḥ samskṛtā mārgavarjitaḥ /
sāsravāḥ āsravās tesu yasmāt samanūserate //
anāsavā mārgasatyam trividhaṃ cāpy asamskṛtam /
ākāśam dvau nirodhau ca tatrākāśam anāvṛtiḥ //

The natures (*dharma*) are either *sāsrava* or *anāsava*. The constructed ones are *sāsrava* except on the path, since the *āsrava* leave their mark in those [= the constructed ones, the five *skandha* per AK I, 7a-b]

The *anāsava* ones are the Truth of Path and the three non-constructed, namely, space and the two cessations. Among them, space is non-obstruction.

Vasubandhu comments on the verb *samanūserate*: *anuśayanirdēśa eva* (an indication of 'trace', *anuśaya*). Here, while the term *anāsava* can apply both to the Truth of Path and the three "non-constructed", it appears to diverge in significance for the two cases. When applying to the "non-constructed" it is an unqualified negation, as in the *Saddhammapakāsinī* comment. But when applying to the path (*mārga*), it cannot be unqualified, or persons on the path would be entirely free of *āsrava* while this was supposed to be Arhat attainment at the end of the path for which such a term as *kṣiṇāsrava* (erased the *āsrava*) is used.¹⁷ For the path, the term *anāsava* appears to mean "opposed to *āsrava*", i.e. actively opposing, hence reducing *āsrava*.¹⁸ Accordingly, the term *sāsrava* would mean "promoting *āsrava*". Then Vasubandhu clarifies that the role of the *āsrava* in "constructed" (*samskṛta*) natures—excepting the path—is described by *anuśaya*. This term is not connected with "flow" as is *āsrava* (ā + √srū, to flow); rather goes with the root √2 8ī, to lie, referring to its varieties as dormant. The *Abhidharmakośa*, Chap. V, shows various ways of classifying the *anuśaya* *Asaṅga*; in his *Yogācārabhūmi*, includes them among increasing enumerations (*ekottara*) of defilements (*kleśa*).¹⁹ For the number seven he presents seven *anuśaya*, each labelled "*anuśaya*": *kāmarāga* (sensual lust),

pratigḥa (hostility), *bhavarāga* (passion for gestation), *māna* (pride), *avidyā* (nescience) *dṛṣṭi* (wrong views), *vicikitsā* (doubt). Reducing *kāmarāga* and *bhavarāga* to *rāga*, one gets his list of six which he does not label *anuśaya*, but which is the basic list of six *anuśaya* in AK, Chap. V, 1c-d.²⁰ According to Asaṅga's list, these defiled traces (*anuśaya*) are an expansion of the four kinds of *āsava*. The renditions of this term *āsava* in its Pāli form *āśava* by translators of scriptures in that language, namely (Mrs. C.A.F Davids) "intoxicants", (Miss I. B. Horner) "cankers", and the like, appear to attribute to the word *āsava* qualities that go with certain varieties, which prejudices the case.²¹

The theory of flowing

First, the ancient Buddhist canon, the Saṃyutta-Nikāya I, contains in the Māra Suttas the question by one of Māra's daughters and the Buddha's response, about the five streams and the sixth, and the episode is in a Sanskrit version in the *Mahāvastu*, III²², here the Pāli²³ :

"katham vihāribahulodha bhikkhu,
pañcoghatinño ataridha chaṭṭham /
katham jhāyī bahulam kāmasaññā,
paribāhirā honti aladdhayo tam" ti //

"passaddhakāyo suvimuttacitto,
asaṅkhaiaṅo satimā ano' o /
aññāya dhammam avitakkajhāyī,
na kuppati na sarati na thino //

"evaṃ vihāribahulodha bhikkhu,
pañcoghatinño ataridha chaṭṭham /
evaṃ jhāyī bahulam kāmasaññā,
paribāhirā honti aladdhayo tam" ti //

For the translation, instead of the Pāli *aladdhayo tam* we should accept the Sanskrit *alabdhagādhā*, supported by the Tibetan version *gāa' dag ma thob* when the same verses are presented and commented upon by Asaṅga in *Cintāmayī bhūmi* in the Tibetan canon²⁴ :

(Māra's daughter :) "How should a monk in his numerous states, having crossed the five streams, cross the sixth ? How should a meditator who has not attained union (Pāli, **yogam*,²⁵ Skt. *gādhā*) expel the abundant ideas of desire ?"

(Buddha :) "With body cleansed and mind liberated; without instigation, mindful, and untroubled; knowing the doctrine (*dharma*) and meditating without constructive thought, passion does not stir, nor is he torpid

"Thus should the monk in his numerous states, having crossed the five streams, cross the sixth. Thus should the meditator who has not attained union expel the abundant ideas of desire."

According to Aśaṅga, the term "stream" stands for sensory activity; thus, the eye is a stream because viewing forms, and likewise for the remaining five senses; then the sixth stream is the mind (*manas*) because perceiving mental natures (*dharma*). The Pāli commentator Buddhaghosa has a consistent remark ²⁶. Furthermore, when the "body is cleansed"—i.e. there is "cathartic of body" (*kāya-prārabdhi*), the mind may be "liberated" from lust (*rāga*), hatred (*dveṣa*), and delusion (*moha*). And thus one crosses those streams. As to attaining "union", as I understand Aśaṅga's discussion, it is the union of "calming the mind" (*śamatha*) and "discerning the real" (*vipaśyanā*, where the verse's "non-instigation" points to the "calming", and where the verse's "mindful" as the four "stations of mindfulness" (*smṛtyupasthāna*) points to the "discerning", with the verse's remaining words representing further clarifications of this union.

Since Aśaṅga's *Śrāvakabhūmi* statement about "restraint of sense organs" contains the verb form *anusraveyus*, it is well to present it now ²⁷ :

indriyasamvaram katamaḥ / sa tam eva śilasamvaram nīṣṭyāraḥṣitasmṛtir
bhavati / nīpaka-smṛtiḥ / smṛtyāraḥṣitamānasah samāvasthāvācārakaḥ sa cak-
ṣuṣā rūpāṇi dṛṣṭvā / na nimittagrāhi bhavati nānuvyañjanagrāhi yatodhikaraṇam
asya pāpakā akuśalā dharmās cittaṃ anusraveyus teṣāṃ samvārāya pratipadyate
rakṣati mana-indriyaṃ sa śrotreṇa śabdān ghrāṇena gandhān jībhayā rasān
kāyena spraśavyāni / manasā dharmān vijñāya na nimittagrāhi bhavati nānu-
vyañjanagrāhi yatodhikaraṇam asya pāpakā akuśalā dharmās cittaṃ anusa-
raveyus teṣāṃ samvārāya pratipadyate rakṣati mana-indriyaṃ / mana-indriyeṇa
samvaram āpadyate / ayam ucyate indriyasamvarah /

What is restraint of sense organs? When one has taken recourse to just the restraint of morality, he guards mindfulness. His mindfulness is prudent. His mind is guarded by mindfulness. He has the sphere of the even state. When he sees forms with the eye, he does not take hold of sign-sources or details by reason of which sinful, unvirtuous natures would flow (*anusraveyus*) after his mind. He acts in each case to restrain those. He guards his mind sense-organ. When he perceives sounds with his ear, odors with his nose, tastes with his tongue, tangibles with his body, natures (*dharma*) with his mind, he does not take hold of sign-sources or details by reason of which sinful unvirtuous natures would flow after his mind. He acts in each case to restrain those. He guards his mind sense organ. The mind sense-organ exerts the restraint. This is called "restraint of sense organs."

The Mahāyāna biography of the Buddha called *Lalitavistara* in its dependent origination (*pratityasamutpāda*) verses has this one where “flow” is given by the word *skāla* :²⁸

skandhā pratitya samudeti hi duḥkham evaṃ
 sambhonti tṛṣṇasālilena vivardhamānā /
 mārgeṇa dharmasamatāya vipāśyamānā
 atyantakṣiṇa ksayadharmatayā niruddhāḥ //

The personal aggregates (*skandha*) arise in dependence—in this way does suffering arise. They swell by the flow of craving. When discerned on the path by sameness of natures (*dharma*), undergoing extreme depletion, they cease by their underlying nature of destruction

Edgerton, in his entry on “*āsrava*”,²⁹ also cites the *Lalitavistara* (351 1) to show how this “destruction” (*kṣaya*) takes place : *śuskā āśravā na puna śravanti* (“The fluxes, dried up, flow no more”).

The foregoing investigation presents no suggestion that the word *āsava* means out-flow. Indeed, the verbal prefix *ā-* means here “to, unto” So Nārada explains the word in his book on the *Abhidhammattha Saṅgaha*. “They are so called either because they flow up to the topmost plane of existence or because they persist as far as the Gotrabhū consciousness (i.e., the thought-moment that immediately precedes the Path-consciousness of the ‘Stream-Winner’—*Sotāpatti*) These *Āsavas* are latent in all worldlings and may rise to the surface in any plane of existence”³⁰ Notice that the remark “latent in all worldlings” points to the word *anusaya* (traces), while “may rise to the surface” is normally expressed by a different term, *pariyavasthāna* (entrapment)

There is also a way of talking about *an-āsrava* as a kind of “bleeding”. One may refer to the *Laṅkāvatāra-sūtra*’s passage on the *ānantariya* (deadly sins, five in number, bearing immediate retribution), “patricide”, “matricide”, etc., by *abhisandhi*, a deliberate transvaluation of the terms,³¹ in this case the *ānantariya* of causing, with evil intention, the Tathāgata to bleed; and the *sūtra* states³² :

svasāmānyabāhyasvacittadṛśyamātrāvabodhakānām mahāmate aṣṭānām
 vijñānakāyānām vimokṣatrayānāśravaduṣṭavikalpenātyantopaghātād vijñā-
 nabuddhasya duṣṭacittarudhīropādanād ānantaryakārity ucyate / Mahā-
 mati, when the eight sets of *vijñāna* which imagine the inherent (*sva*)
 and the generalizing (*sāmānya*) [characters (*lakṣaṇa*)] to be external while
 they are merely what is seen by one’s mind, are completely extirpated
 of their faulty (= evil) constructions by the three liberations and “non-
 flux”, thus causing a bleeding, with “evil intention”, of the *Vijñānabuddha*
 —it is called an “immediacy deed”

Here, the negation *an-āsrava* has the effect of an opposite movement to *āsrava*. Whereas *āsrava* is a flow *unto* or *upto*, the *an-āsrava* is a flow *away from* or *down and out*.

I have elsewhere cited another passage about "bleeding"³³ :

Another Tibetan text mentions omens that the defilement will be purged : Furthermore, there are omens for the purging of sin and defilement, that speaking generally, are superior when concrete, middling when mental, and inferior when in dream; to wit, the good omens that the body emits much filthy matter, or bleeds blood and pus, or that one is bathed and in white clothes.³⁴ And so long as they do not occur one should continually trust (that they will)

So far I have not gone into the matter of the Buddha's "third watch of the night (of enlightenment)" when according to some Buddhist traditions he knew the eradication of *āsrava*, that this is included in the supernormal faculties (*abhijñā*) as the sixth one, or that the Arhat-attainment is especially characterized by *āsrava-kṣaya*. Such considerations would not have advanced my purpose of showing the significance of the positive term generally and of the negative form in special circumstances such as the Buddhist path.

Finally, I must applaud the consistency of translators of Jaina scriptures in rendering the term *āsrava* by "in-flow". My investigation suggests that everywhere that the term occurs in Buddhist texts and was rendered "out-flow" the context would have been better served by rendering it as "in-flow" or by the more neutral "flux".

Notes

1. A recent work continuing this rendition, in fact "influx", is Padmanabh S. Jaini, *The Jaina Path of Purification* (Motilal Banarsidass, Delhi, 1979).
2. Edward Conze, *Buddhist Thought in India* (George Allen & Unwin Ltd, London, 1962), at one spot renders the term "outflows" and at another, "impurities." However, this late Buddhologist, famous for his important works on the Prajñāpāramitā scriptures and whose various works on Buddhism are readily available and influential, adopted the rendition "out-flows" for *āsrava* in his "List of Buddhist Terms" which was duplicated and handed out at places where he would teach.
3. T. W. Rhys Davids and William Stede, *The Pali Text Society's Pali-English Dictionary*, s. v.
4. So in M. Honda, "An Index to the Philosophical Sūtras, No. II," *Proceedings of the Okurayama Oriental Research Institute* (Yokohama, Japan), 1959, Vol. 3, p. 70.

5. So in the Sanskrit-Tibetan Buddhist Dictionary *Mahāvīyutpatti*, ed. Ryoza-buro Sakaki, 2 vols (2nd ed., Tokyo, 1962)
6. So in Alex Wayman and Hideko Wayman, *The Lion's Roar of Queen Śrīmālā; a Buddhist Scripture on the Tathāgatagarbha Theory* (Columbia University Press, New York, 1974), pp 85-86.
7. Franklin Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary* (New Haven, Yale University Press, 1953), s. v.
8. Majjhima-Nikāya, I,55 (Pāli Publication Board, Bihar, 1958, I, p 75.11).
9. Nārada, *A Manual of Abhidhamma: Abhidhammattha Sangaha* (Buddhist Publication Society, Kandy, Ceylon, 1968), p 322
10. *Saddhammappakāsinī: Commentary on the Paṭisambhidāmagga*, ed by C. V. Joshi, Vol III, p 624 11-12
11. Alex Wayman, *Analysis of the Śrāvakahūmi Manuscript* (University of California Press, Berkeley, 1961), pp. 177-178, 185
12. Caroline A. F. Rhys Davids, *Dhamma-Sangani (Compendium of States or Phenomena)*, also: *A Buddhist Manual of Psychological Ethics* (London 1900), p 293, n 2
13. C. A. F. Rhys Davids, *Dhamma-Sangani*, p 293, n. 3.
14. C. A. F. Rhys Davids, *Dhamma-Sangani*, p 294, referring to p 283
15. *Saddhammappakāsinī*, Vol. III, p. 628 25
16. *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, ed. P. Pradhan (K. P. Jayaswal Research Institute, Patna, 1975), text, p 3
17. For Pāli passages about this Arhat attainment, cf *Pāli Tīpitakam Concordance*, Vol I: A-O (Pāli Text Society, London, 1956), p 348
18. This is a significance of a small group of a-/an- negations, having as well-known example the term *avidyā*, which the commentaries, such as Vasubandhu in the *Abhidharmakośa*, do not accept as just not it or other than *vidyā*, but which actively opposes *vidyā*; cf AK, III,28c-d, and Vasubandhu's comment
19. Vidhushekhara Bhattacharya, ed., *The Yogācārabhūmi of Ācārya Asaṅga*, Part I (University of Calcutta, 1957), p 161.
20. Cf Louis de la Vallée Poussin, *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu* (Chap. V-VI) (Paris, 1925), pp 2-3
21. Miss C. A. F. Davids attempted to justify her rendition in *Dhamma-Sangani*, p 291, n. 1, starting with a claim that no adequate English equivalent is available. To this there is response that the English "flux" is just what the Chinese and Tibetan translators adopted in their own languages, while her "intoxicant" is a translation by in place of presumed effect of the *āsava*. Miss Horner's "canker(s)" in her translation of Majjhima-Nikāya seems to adopt the medical meaning of a sore that is discharging, which disagrees with the side of *āsava* constituted by the latent *anusāya*.

- 22 Cf J. J. Jones, *The Mahāvastu*, Vol. III (London, 1956), pp. 271-272; Rādhagovinda Basak, ed *Mahāvastu Avadāna* (Sanskrit College, Calcutta, 1968), pp 375-376.
23. Samyutta-Nikāya, I, 126 (Pāli Publication Board, Bihar, 1959, I, p 125.22 to 126.8)
24. Photo ed. of Tibetan Kanjur-Tanjur, Vol 110, p 4-5-8, ff.
25. J J Jones, *The Mahāvastu*, Vol. III, p 271, n 4, observed that the Pāli *-yo tam* is a corruption, but did not notice that the reading should be *yogam*, which is partially synonymous with the Sanskrit *gāḍhā*, while he mistranslated the phrase by assuming Sanskrit *gādhā*, which is from a different root
26. J J. Jones, *The Mahāvastu*, Vol III, p 271, n 3
27. Alex Wayman, *Analysits of the Śrāvakaḥūmi Manuscript*, pp 61-62
- 28 I use the edition in Franklin Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Reader*, pp 24-25; he mentions that this passage, LV 418-22-420.10, immediately follows "The First Sermon"
29. Franklin Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary*, s v.
30. Nārada, *A Manual of Abhidhamma*, p. 327
- 31 The word *abhisandhi* means "deliberate misrepresentation" but in the good sense of being required for circumstances of teaching. Four of them are stated in the texts and listed in the *Mahāvastu*, nos. 1672-1675. Examples are given for the four in a work of an ancient Tibetan translator, Dpal brtsegs, his treatise on Dharma-paryāya in Photo ed. of Tibetan Kanjur-Tanjur, Vol. 145, p 128-4-6, ff For the fourth one, *pariṇāmābhī-sandhi*, he gives as example this very list of the five deadly sins Here, *pariṇāma* means "transvaluation" of term(s) standing for sin(s)
- 32 Bunyū Nanjio, ed *The Laṅkāvatāra Sūtra* (Kyoto, at the Otani University Press, 1956), 138.18-139.3
33. Alex Wayman. "Purification of Sin in Buddhism by Vision and Confession", in G H Sasaki, ed , *A Study of Kleśa* (Tokyo, 1975), p. 68.
34. One immediately, thinks of the Jaina Śvetāmbara saint

CONCEPT OF "JĪVA (SOUL)" IN JAINA PHILOSOPHY

J. C. Sikdar

The Jaina conception of Jiva (Soul) occupies the first place among the doctrines of independent Soul (Svatantrajivavāda); for the Jaina view on soul seems more ancient than those held by other Indian philosophical systems. It, moreover, is comprehensible to the common people. Besides, this "sentient principle" was well established as the object of meditation for liberation of Jina Pārśvanātha in the c eighth century B. C.¹ In the continuum of Jaina tradition, no fundamental change in the doctrine of soul (which was anciently conceived by the Jaina thinkers through their experience in life and in Nature) came, even up to the present time (unlike in the Buddhist and Vedic traditions in regard to it) even when fresh thoughts on the problem progressively emerged in the field of Indian Philosophy.²

The reference to the concept of the six *kāyajīvas* (embodied souls or beings),—*pṛthivīkāya* (earth bodied being), *apakāya* (water-bodied being), *tejakāya* (fire-bodied being), *vāyukāya* (air-bodied being), *vanaspatikāya* (plant-bodied being) and *trasakāya* jīvas (mobile beings)³ reveals a belief in animism in Jaina philosophy, indeed a reflection of the old concept of animism which conceived non-difference of Jiva and Śarīra (Soul and body).⁴

There are stated to be many synonyms for Soul—Jiva, Jivāstikāya, *pṛāṇa*, *bhūta*, *sattā*, *vijñā*, *cetā*, *jetā*, *ātmā*, *puḍgala*, *mānava*, etc. The term *poggala* (Skt *puḍgala*) stands as the synonym for Soul, just as it is used in the Buddhist texts⁵ to denote Soul or personality, according to the *Vātsīputriyas* Jiva is called both *poggali* (*puḍgali*) and *poggala* (*puḍgala*), just as the *chatri* (holder of umbrella) is known by the *chatra* (umbrella), the *daṇḍin* (staff-holder) by the *daṇḍa* (staff), the *ghaṭrin* (pot-holder) by the *ghaṭa* (pot), the *paṭin* (cloth holder) by the *pata* (cloth), the *karin* (elephant) by its *kara* (trunk), so is known Jiva (Soul) to be *puḍgalin* with regard to the sense-organs of hearing, sight, smell, taste and touch, and it is *puḍgala* with regard to Jiva.⁶ According to the commentator Abhayadeva (latter half of the 11th cent. A. D.), Jiva is called *puḍgala* because of 'integration and disintegration' of bodies etc. It seems that there had been a common tradition to use this word '*poggala*' or '*puḍgala*' in order to signify Soul or personality before the era of Jina Mahāvira and Gautama Buddha. The definition of Jiva becomes clear by the meanings of its synonymous words; the term 'Jiva' for instance connotes that Soul is consciousness itself and consciousness invariably is Soul.⁸ (He) whoever breathes is invariably Jiva (being); but Jiva breathes in some and does not breathe in other respect⁹, as it is co-extensive with the body. Kundakundācārya (8th cent. A.D.)¹⁰ clarifies the point by defining it in this way. "That which is *traikālīka* (lived in the past, lives at present and will

live in future) with life-essentials.—five senses, three channels of activities, duration of life and respiration,—and is fashioned by the material substance is Jiva (Soul or Sentient Principle)."¹¹

The nature of Jiva is thus explained in the *Vyākhyāprajñapti* (compiled c. 3rd cent. A D) : Jivastikāya is a colourless, odourless, tasteless, touchless, non-corporeal, living, eternal and permanent, and fixed (constant) substance of the Cosmic Universe, having the attribute of consciousness.¹² Here Jiva is studied from the aspects of *dravya* (substance), *kṣetra* (field or locus), *kāla* (time), *bhāva* (condition or state) and *guṇa* (capacity or quality) in regard to its correlation with them. In it is infinite living substances (*aṇantāṁ jivadavvāṁ*) from the standpoint of *dravya*; coextensive with the space of the Cosmic Universe (*Lokapramāṇa*) from that of *kṣetra*; eternal and permanent from that of *kāla*, colourless, odourless, tasteless and touchless from that of *bhāva*; and, finally, it is endowed with an attribute of consciousness from that of *guṇa*, (capacity or quality).¹³ On the basis of the Āgamic explanation of the nature of Jiva, Umāsvatī (c. 5th cent. A. D.) and the later exponents clearly define it by stating that Soul is permanent in nature, fixed in number, non corporeal in substance and hence devoid of the characteristics of Matter, namely colour, smell, taste and touch.¹⁴

Jiva is infinite in number and it is different on account of the difference of body; for, in the universe, there are infinite number of living beings having infinite different bodies.¹⁵ The doctrine of plurality of souls, having a unity running through them as substances in regard to their substantiality of existence, is advocated in Jaina philosophy, because, it is observed that two or more sentient beings are individual observers and transformers of food, and they bind (i.e. make) separate bodies and assimilate matters or "form bodies" independently. They differ with regard to their respective senses, conditions of soul, attitude of mind, knowledge, and activities. For example, some of them have this consciousness or sentiency (such as "we absorb food-stuff"), while some of them do not have this feeling, but still they take food and so forth.¹⁶

There are countless points of space in one single soul-substance because of its coextensiveness with Lokākāśa (Universe) by expansion.¹⁷ "Pradeśa is the unit of three dimensional space which is employed in the measurement of the dimensions of the substance of the Universe. Taking this as the measure, the number of *pradeśas* in the Universe is said to be countless. The media of motion and rest are coextensive with the Universe and thus have a similar number of *pradeśas*. Souls are found in different bodies of different dimensions in their mundane state, but each one of these has the capacity of expanding and filling the whole Universe by contraction and expansion of its *pradeśas*; a soul is capable of occupying the countless *pradeśas* of the Universe just like the flame of a lamp whose light can fill either a small room or a big hall".¹⁸ Thus the number of *pradeśas* in each individual soul is equal to the number of *pradeśas* in the Universe, namely countless *pradeśas*.

Among many capacities of Soul the main and most comprehensible of all the *jñānaśakti* (capacity of knowledge), *viryaśakti* (capacity of striving energy), *samkalpaśakti* (capacity of volition or desire) and *śraddhāśakti* (capacity of right attitude of mind or belief). These capacities are non-different from it.¹ In the machine of human body one feels the experience of another agency which defies the laws of nature, space, and time; there is something which is not physically analysable but is distinct from the object. So it is explained in the Jaina Āgama that Jiva is endowed with energy, exertion, action, strength, effort and vigour, and it manifests its sentiency (Jivabhāva) by the state of itself,²⁰ because Soul having an inherent attribute of consciousness attains cognition of infinite modes of all kinds of knowledge and those of wrong knowledge, those of self-awareness, etc.²¹

As to the point that the capacities of Jiva are non-different from it, the Jaina Āgama explains that Soul is knowledge²² i.e. endowed with right knowledge in some respect and is also wrong knowledge i.e. possessed of wrong knowledge in other respect and knowledge itself is invariably Soul, for consciousness (*upayoga*) is its inherent quality. Similarly, self-awareness (as one aspect of consciousness) and outside objects are correlated, because Soul is possessed of the capacity of taking note of the natural external objects; it is the 'knower'. It is also invariably self-awareness (*darśana*) and self-awareness is invariably Soul itself.²³

In Jaina Philosophy Soul is studied from the following eight aspects of its capacities, namely *dravyātmā* (soul as substance), *kaṣāyātmā* (Soul actuated by passion), *yaḡātmā* (soul endowed with activity) *upayogaātmā* (soul endowed with consciousness), *jñānātmā* (soul possessing knowledge), *darśanātmā* (soul possessing self-awareness), *cāritrātmā* (soul existing in conduct) and *viryātmā* (soul endowed with energy).²⁴ It manifests itself in and through these stages of life. There exists psychologically an inter-relation among these eight aspects of Soul, for they are interconnected as different aspects of one and the same Soul-Substance. As for example, he who has *dravyātmā* has in some respect *kaṣāyātmā* and he has not got it in other respect. But he who is endowed with *kaṣāyātmā* has invariably *dravyātmā*.²⁵

Life-essentials of Soul are represented by five senses, mental, vocal and bodily activities, duration of life and respiration.²⁶ Whatever things and behaviours it makes, such as *samskāras* (forces), etc. are reflected in it, one fine material body (*paudgalik śarīra*) containing an impression of these forces is being formed by it, and that body exists with it, i.e. accompanies it at the time of taking up another new body.²⁷ As a changing entity Soul always vibrates in different forms, moves further and goes to all directions, then it enters into the world, it agitates and transforms those conditions of living beings. * Soul is the agent of all acts of beings, for 18 kinds of sinful acts (act of killing up to the perverted attitude of mind) and the acts of desistance from them, different states of it (*bhāva*), perception (*avagraha*), retention (*dhāraṇā*), exertion, action, etc. up to determinate and indeterminate consciousness of being do not take place without it.²⁸

Jiva (Soul) experiences pleasure, pain, life and death through the agency of Pudgala (Matter).⁸⁰ "From the empirical point of view a worldly soul draws in fine karmic matter in consequence of the activities of mind, body and speech and experiences their results."⁸¹ Here Jaina metaphysics throws light upon the theory of transmigration of Soul in terms of karmic matter an extraordinary conception which is not found in any other Indian system of thought. While commenting on the aphorism "Sukha-duḥkhajīvitamaraṇopagrahāśca" of the *Tattvārthādhigama-Sūtra*, Pūjyapāda Devanandī explains that "Not only is Matter the basis of pleasure, pain, life and death but one piece of Matter is capable of producing physical and chemical changes in another piece of Matter. This fact is connoted by the word "upagraha" in the *Sūtra*. The examples cited here are the purification of bronze by the addition of certain ashes, the purification of water by the addition of an organic substance *nirmali* and tempering of steel with the help of water."⁸²

Jiva, even being conscious and non-corporeal, becomes corporeal by its only activity of collected (formed) corporeal body upto the moment of the existence of such body.⁸³ In regard to the relation of Soul with mind, speech and body, it is explained that speech and mind are non-soul, i. e. matters, for they are corporeal, non-conscious and non-living, and are associated with the spiritual being-Soul.⁸⁴ As to its relation with body it is defined that Soul is body, i. e. identical with it, when the former exists in the latter, and non-soul (No-ātā) is also body. It is both corporeal and non-corporeal, conscious and non-conscious, living and non-living and it is of beings and non-beings also.⁸⁵ The body was destroyed in the past, it exists and undergoes transformation at present, and it will undergo transformation in future into the gross physical, gross physical-cum-translocation—, transformation—, transformation-cum-translocation, translocation—, translocation-cum-karmic, and karmic bodies⁸⁶ in association with the spiritual being or self, i. e. Soul, for the *dehin* (possessor of body) existing in eighteen kinds of sinful acts up to determinate and indeterminate consciousness is Jiva and the very Jiva is known to be Jivātmanā (Soul of being).⁸⁷

Umāsvātī explains that "The mundane souls help each other."⁸⁸ Ācārya Pūjyapāda, while commenting on the aphorism "Parasparopagraho jīvanām" of Umāsvātī, makes it clear that "the master and his servant, the teacher and the taught are the examples of mutual obligation. The master helps the servant with money and the servant repays it through his humble service, a teacher renders a great service through his sound training and advice, while the taught repays it through his good conduct."⁸⁹

According to the body, *parimāṇa* (dimension or extent) of Soul decreases and increases. The decrease and increase of its *parimāṇa* do not affect its fundamental substantiality, its basic essence remains the same as it is; only its *parimāṇa* increases or decreases due to the difference of *nimitta* (cause). This is one kind of *pariṇāmanavāda* (doctrine of transformation) and it is also *Pariṇāmīyatāvāda* (doctrine of permanence-in-change). Its other aspect is the decrease and increase of the mani-

festation of the quality or capacity (or power) of Soul. Even though the fundamental capacity or inherent quality remains the same in its basic form, still there takes place less or more degrees of purity and impurity (*śuddhi* and *asuddhi*) in it as a result of effort (*puruṣārtha*). It becomes of the nature of permanence-in-change of the capacity.⁴⁰

It is revealed in the *Vyākhyāprajñapti* that the soul of an elephant and that of an insect (*kunthu*) are equal and same in respect of Soul-substance, although their bodies are different in size and extent.⁴¹ Soul pervades the body in which it exists, e. g. the whole bodies of tortoises, alligators, cows, men, buffaloes, etc., and even their inner parts cut into pieces are pervaded by the *pradeśas* (units) of their respective souls.⁴² "Souls are existent in every iota of space beginning with one or more countless fractions of it up to the whole universe, i. e. if space is divided into countless points, the size of a soul can be so small as to occupy one or more of these points of space; and in special cases the size of a single soul can fill the whole universe."⁴³ In the Universe there is no such a place where there is no existence of souls having fine or gross bodies.⁴⁴ This view of Jaina philosophy on the nature of Soul has been severely criticised by Ācārya Śankara with the following arguments that if a soul is equal in extent to its body, it is impossible that the same soul can enter into the bodies of a fly and an elephant.⁴⁵ In fact, there is controversy amongst the philosophers regarding the precise part of the body which should be assigned as the seat of the Soul. Some think it is located in the heart; according to others, it is located in the head or in some specific brain centre. If this view is accepted, it is difficult to think how one could feel the bodily affections as its own. Since body grows from a microscopical size in the mother's womb to its full proportions to reincarnate into a new seed, it follows that the size of the soul cannot remain fixed.

In the multitude of souls (*jīvarāśi*) the inherent capacity of soul is accepted as one (equal), nevertheless, the manifestation of each one is not as such. It is conditional upon the strength of its efforts (*puruṣārtha*) and other causes. This problem is dealt with in a round about way in the *Vyākhyāprajñapti* in this manner that there are stated to be eight aspects of Soul, namely *dravyātmā* (soul as substance), *kaṣāyātmā* (soul having passion), *yogātmā* (soul having activity), *upayogātmā* (soul endowed with consciousness), *jñānātmā* (soul endowed with knowledge), *darśanātmā* (soul endowed with self-awareness), *cāritrātmā* (soul existing in conduct), and *vīryātmā* (soul endowed with energy).⁴⁶ It means that the basic capacity of Soul is one, namely consciousness, but it manifests itself in and through these stages. Soul is neither heavy nor light in regard to the weight of the material substance which maintains a specific gravity.⁴⁷ It is imperishable, immortal and impenetrable, none can cause pain or destruction to it nor can cut its inner points (units) by touching it with hand or cutting it with a sharp weapon or burning it with fire, no weapon can enter into it.⁴⁸ The same views in regard to its imperishability, immortality and impenetrability are embodied in the *Śrīmad Bhagavadgītā* in this way: "The soul is never born nor

dies; nor does it exist on coming into being for, it is unborn, eternal, everlasting and primeval; even though the body is slain, the soul is not.⁴⁹ Weapons cannot cut it nor can fire burn it; water cannot drench it nor can wind make it dry⁵⁰, for this soul is incapable of being cut; it is proof against fire, impervious to water, and undrivable as well."⁵¹

It is explained in the *Vyākhyāprajñapti* that Soul is eternal from the point of view of time (*kāla*) and non-eternal from that of the state of existence (*gati*), as it is studied from its substantial and modal aspects, for it was in the past, is at present and will be in future, i. e. it is *traikālika*, and it undergoes change or transformation (*pariṇāma*) from one birth to another respectively.⁵² The similar view is also embodied in *Śrīmad Bhagavadgītā*. "This soul is eternal, omnipresent, immovable, constant and everlasting."⁵³ "As a man, discarding worn-out clothes, takes other new ones, likewise the embodied soul, casting off worn-out bodies, enters into others which are new."⁵⁴

Soul is finite from the aspects of *dravya* (substance) and *ksetra* (field or locus) and infinite from those of *kāla* (time) and *bhāva* (condition), because it is one single substance from the point of view of *dravya* and it is possessed of countless points (*pradeśas*) and immersed in countless points of space of the Universe from that of *ksetra*; and it is infinite from that of *kāla* and *bhāva*, for it is *traikālika* and endowed with infinite modes of knowledge, self-awareness, conduct, neither heaviness nor lightness, etc.⁵⁵

In a nutshell the nature of Jiva conceived in Jaina Philosophy is this that it is supersensuous, imperishable, immortal, impenetrable, non-corporeal, eternal as well as non-eternal, infinite but also finite, and dynamic in nature. It is to be observed here that there is the sameness of Jaina Ātmatattva (Principle of Soul) all along the course of its development. The tradition of Jina Pārśvanātha and Jina Mahāvira regarding Soul is continuing up to the present day, but the concept of Soul has changed to some extent, as is evidenced in the evolution of the doctrine "Tajjivam tacchariram" and that of the theory "Tam jivam tam śarīram". In the early period the common people had simple thoughts and views: "That which is Jiva (Soul) is śarīra (body)." Following this conception Cārvāka maintains that Jiva (conscious being) and śarīra (body) do not exist after death, for he did not accept the doctrine of rebirth. But the Jainas admit soul as distinct from body and the theory of rebirth hence they also accept both gross and fine bodies. As a result, they conceive the idea of the fine body (Kārmaṇaśarīra) from the doctrine of rebirth of Jiva and accept the gross body, together with soul, from the conception of the *prthivikāya* (earth-body) up to the *vanaspatikāya* (plant-body) and *trasakāyika* (body of mobile being). But later on it is found that body and soul of worldly beings (*samsāriṇaḥ*) are non-different.⁵⁶ Gradually the concept of Jivātmā and Paramātmā also was accepted by them. Consequently, they admit the degree (or difference = *tāratamya*) of the mind of the one-sensed being. In the current of thought of men there took place the

birth of meditation as a result of which the fourteen stages of spiritual development (*guṇasthāna*) was considered for the spiritual attainment, for when they accepted rebirth, then there arose the question of *karmakāṇḍa* (action), *pāpa* (demerit or vice) and *puṇya* (merit or virtue), *svarga* (heaven) and *naraka* (hell), austerity and meditation on Soul.

The Jaina view and the Sāṃkhya-Yoga conception of the nature of Soul

The study of the Sāṃkhya-Yoga system of thought reveals that like Jaina Philosophy it accepts each individual soul endowed with beginningless and endless inherent consciousness.⁵⁷ It admits the existence of infinite souls (i.e. plurality of souls) by conceiving soul as distinct due to the difference of body. That is to say, "The plurality of the spirits is established, because birth, death and organs are allotted separately, because there is no activity at one time, and because there are different modifications of the three attributes"⁵⁸

The Jaina and Sāṃkhya-Yoga systems differ on the point that the latter does not admit Soul's capacity of contraction and expansion as being equal to the extent of the body or *pariṇāmitva* (changeability) in consciousness from the point of view of substance as maintained by the former, but both of them accept the reality of consciousness (*cetana-tattva*) as unchangeable permanent (*kuṣastha-tvya*), eternal and all-pervading. The Sāṃkhya-Yoga philosophy does not conceive any kind of *guṇa* (quality or attribute) or possibility of *dharma* (characteristic or change in *Jivatattva* (Sentient Principle) because of non-acceptance of *kartṛtva-bhoktṛtva* (doership and enjoyership) and *guṇaguṇi-bhava* (relation of attribute and substratum of attribute), or *dharma-dharmi-bhāva* (relation of characteristic and possessor of characteristic), just as the doership and enjoyership in Soul, the decrease and increase or change in Qualities (*guṇas*) as purity and impurity in it are found in the Jaina tradition. The Sāṃkhya says: "And from that contrast it follows that the spirit is endowed with the characteristics of witnessing, isolation, indifference, perception, and inactivity. Therefore, the non-intelligent *linga* becomes as if intelligent on account of its contact with that (spirit). And although the activity belongs to the Attributes, yet the indifferent (spirit) seems as if it were an agent"⁵⁹

Jaina metaphysics admits one material subtle body being formed around Soul, for it is regarded as the receiver of the impression of all *karma-pudgalas* (karmic matters) fallen on it as a result of auspicious or inauspicious mental effort or apprehension (*adhyavasāya*). That material body (*kāraṇa-śarīra*) becomes the container or the medium (material agency) of Soul from one birth to another. In the Sāṃkhya-Yoga system, inspite of having accepted Soul or consciousness itself as unchangeable or immutable (*aparīṇāmi*), indifferent spectator (*alīpta*), devoid of

doership and all-pervading, the conception of each individual subtle body (*liṅgaśarīra*) per self (*puruṣa*) has been made to the cause of its rebirth. That subtle body itself only is the doer and enjoyer, the substratum of qualities, such as, knowledge and ignorance, merit and demerit, etc., like the soul of Jaina Philosophy, and it is having change as its decrease and is endowed with the capacity of contraction and expansion just as the Soul of the Jaina system possesses. In short it can be said that except the inherent capacity of consciousness, all those whatever characteristics (*dharma*s), quality (*guṇa*) or modification (*pariṇāma*) are existent in the Soul of Jaina metaphysics are accepted in the intellect (*buddhitattva*) or subtle body (*liṅgaśarīra*), of the Sāṃkhya-Yoga Philosophy "The subtle body (*liṅgaśarīra*), formed primevally, unimpeded, permanent, composed of intellect and the rest down to the subtle elements incapable of enjoyment, migrates and is endowed with disposition"⁶⁰

According to Jaina Philosophy, Soul, though non-corporeal in its natural state, can become 'corporeal' in actuality by the non-different relation (*tādātmya-yoga*) of the corporeal karmic body, while the Sentient Principle (*cetana-tattva*) of the Sāṃkhya-Yoga is accepted to so much extreme point of view that no impression (reflection) of the non-living substance or of corporeal subtle physical matter, which always exists in its contact, falls on it, but the reflection of Puruṣa (Self) on the transparent intellect (*buddhi-tattva*) and that of the characteristic existing in the intellect (*buddhigata-dharma*) on Puruṣa (Self) are admitted by this system of thought because of their mutual relation of nearness (*sāṃnidhya*), it is only supposed to be unreal and phenomenal for this reason. As for example, just as there does not take place any real shadow or impression of a portrait (*citra*) on the looking glass or mirror (*ākāśa*), just so the impression of Puruṣa (Self) on the intellect (*buddhi-tattva*) and vice versa should be regarded.⁶¹ "Therefore, not only (spirit) is bound or liberated, nor (does any) migrate. It is the Nature, abiding in manifold forms that migrates or is bound or liberated"⁶²

The Jaina metaphysics accepts such capacities like knowledge, energy, self-awareness, etc., while the Sāṃkhya-Yoga regards them as existing in the subtle body like intellect (*buddhi-tattva*), but not as inherent in the self (*cetana-tattva*)⁶³

In the Jaina system of thought, even though there being the capacity of each individual soul as equal, its manifestation is accepted according to the effort (*puruṣārtha*) and cause (*nimitta*). Similarly, in the Sāṃkhya-Yoga the subtle body or the intellect is regarded as the cause. That is, although all the intellects are having equal capacity in the natural form, still again, their manifestation is conditional upon the strength of distinction between body and Soul, effort and other cause.⁶⁴

The Jaina-Sāṃkhya Views and the Nyāya-Vaiśeṣika Conception of the Nature of Soul

Like the Sāṃkhya-Yoga Philosophy, the Nyāya-Vaiśeṣika conceives beginningless and endless, infinite soul-substances as distinct by the difference of body,⁶⁵ but having not accepted Soul as intermediate dimension (*madhyama parimāṇa*) like the Jaina

metaphysics, this system admits it as all-pervasive just as the Sāṃkhya-Yoga regards it.⁶⁶ The Nyāya-Vaiśeṣika, having denied the idea of *madhyama-parimāṇa* or contraction and expansion of Soul, accepts it as unchangeable permanent (*kūṣastha-nitya*)⁶⁷ from the point of view of substance like the Sāṃkhya-Yoga, otherwise in that case it would have been non-eternal. Nevertheless, the Nyāya-Vaiśeṣika agrees with Jaina Philosophy in regard to the relation of quality and substance (*guṇa-guṇī* or *dharma-dharmī*) having fallen apart from the Sāṃkhya-Yoga system in this respect, which accepts *cetana* (Self) as partless and devoid of any kind of quality (*guṇa*) or characteristic (*dharma*). It accepts Soul as the substratum of many qualities.⁶⁸ In spite of there being its agreement with Jaina metaphysics in this respect, the Nyāya-Vaiśeṣika appears to differ from the former in other respects.

The Jaina Philosophy, having accepted inseparable capacities like inherent eternal consciousness, bliss, energy, etc. in soul, admits their ever newer modes at every moment, whereas the Nyāya-Vaiśeṣika system does not admit such inseparable inherent eternal capacities like consciousness (*cetanā*), etc. in the Soul-Substance, nevertheless, it accepts knowledge, bliss, pain, desire, hatred, effort, merit, and demerit, etc., as the qualities possessed by Soul.⁶⁹

The existence of these qualities continues up to the relation (i. e. existence) of the body and they are produced and destroyed.⁷⁰ These nine qualities of the Soul-Substance, namely intelligence, bliss and others conceived by the Nyāya-Vaiśeṣika are of the status of the modes of the inherent capacity of Soul as formulated in Jaina Philosophy. Nevertheless, the basic difference between these two systems is that, according to the latter, the pure mode or transformation of the capacities like inherent consciousness (or sentience) bliss, energy, etc., in the Soul-Substance or the continuous whole of their modes in it is taking place even in such state of its liberation when released from the body (*videha-muktāvasthā*) also, though there may not be the physical relation, connection or activity (*śarīra-yoga*), whereas from the Nyāya-Vaiśeṣika point of view there is no possibility of any such pure or impure, momentary or permanent qualities like intelligence (*buddhi*), etc., in the Soul-Substance at the state of liberation from the body or the separation from the body,⁷¹ because this philosophy does not accept the capacities like inherent consciousness, etc., in it like Jaina metaphysics. Here, though the Nyāya-Vaiśeṣika Philosophy agrees with the Sāṃkhya-Yoga on one point, it differs from the latter on the others.

The Sāṃkhya-Yoga system accepts the Self as absolutely partless (*nirāśa*) and unchangeable, permanent in itself (*kūṣastha-nitya*) and self-manifested consciousness (*svayaṃ-prakāśa-cetana-rūpa*). Hence, just as this philosophy regards it is devoid of any kind of relation of qualities like *buddhi* (intelligence), etc. in the worldly condition, so it is in the liberated state, whereas the Nyāya-Vaiśeṣika philosophy does not accept Soul as natural consciousness; nevertheless, it conceives Soul as endowed with the qualities like *buddhi* (intelligence), etc. in the physical condition. But at the time of

liberation, because of there being the absence of such qualities in it, Soul becomes devoid of qualities (*nirguṇa*) in one respect just like the Self (Puruṣa) of the Sāṅkhya-Yoga. That is to say, in the liberated condition⁷² Soul, having been bereft of qualities with the marks of origination and destruction by all means, becomes attributeless substance like the Self (Puruṣa) of the Sāṅkhya-Yoga. Similarly, according to the Nyāya-Vaiśeṣika philosophy, the liberated Soul becomes *ākāśa-kalpa*. But between these two systems, the difference is this much only that *ākāśa*, being a non-corporeal even, is accepted as material (*bhautika*),⁷³ while Soul is non-corporeal and non-material. There is no iota of difference between the emancipated soul and *ākāśa* (space or ether) from the point of view of the absence of inherent consciousness and the qualities like *buddhi* (intelligence), etc., or of their modes. *Ākāśa* is one single whole, while the liberated Soul is infinite in number. This numerical difference comes into thought.

The Nyāya-Vaiśeṣika system has the remarkable similarity and dissimilarity with the Jaina and Sāṅkhya-Yoga Philosophies in regard to many other aspects of the nature of Soul. Jaina metaphysics accepts the natural doership and enjoyership in Soul, so do the Nyāya-Vaiśeṣika admit such capacities in it. But the doership and enjoyership of Soul of the former system continue even in its perfect liberated condition, while such is not the case with the latter.⁷⁴ So long there is the body, the origination and destruction of the qualities like knowledge (or intelligence), desire, etc., take place in Soul, there exist the doership and enjoyership in it up to the end⁷⁵, but there does not remain any trace of them in its liberated state. Similarly, Soul as conceived in the Nyāya-Vaiśeṣika becomes identical with the Self (Puruṣa) of the Sāṅkhya-Yoga in its liberated condition.

The concept of the doership and enjoyership in Soul of the Nyāya-Vaiśeṣika is of different kind. It accepts the Soul-Substance as unchangeable permanent (*kūṭastha-nitya*); hence the doership and enjoyership of any kind can not be explained to take place in it directly. For this reason, this philosophy brings about such doership and enjoyership in it by accepting the origination and destruction of the qualities in it. It says: "When there is the inherence of the qualities like knowledge, desire, effort, etc., in the soul, then it is the doer and enjoyer."⁷⁶ But in the absence of these qualities by all means in the liberated condition of Soul, there does not exist any perceptible or conceivable doership and enjoyership in it. Nevertheless, such usage was made from the point of view of the past.

Like the Jaina system the Nyāya-Vaiśeṣika, even having accepted the doership and enjoyership of Soul, can explain its *kūṭastha-nityatā* (unchangeable permanence), for, according to its views, the qualities like knowledge, etc. are by all means distinct from it (Soul-Substance). Therefore, there take place origination and destruction of its qualities, even then this system brings about its absolute permanence conceived by its own theory because of the view of distinction of the quality and its substratum. The Sāṅkhya tradition does not accept the existence of any kind of qualities in the Self for explaining its absolute permanence. And there where comes up the question of change

or another state brought about by the relation of another one, it is done or devised by this system analogically or imaginatively. Whereas the Nyāya-Vaiśeṣika explains the absolute permanence of Soul by another method. It has admitted the qualities as inherent in the Soul-Substance; even though they are subject to origination and destruction, still this system has denied any kind of real change in the substratum-substance, taking place due to them. Its argument is this that the quality is by all means different from the substratum-substance, hence its origination and destruction are neither the origination and destruction nor another state of the Soul-Substance. In this way the Sāṃkhya-Yoga and Nyāya-Vaiśeṣika systems propounded the theory of the unchangeable permanence of the real entity—Soul in their respective manners, but the basic current of the doctrine of absolute permanence in regard to it is preserved as one and the same in these two traditions.

Like the Jaina Philosophy, the Nyāya-Vaiśeṣika accepts this view also that *saṃskāra* (impression or force of the past action) of a being falls on the Soul-Substance because of the auspicious and inauspicious or pure and impure actions of an individual being, but as the Jaina system explains the fine material body (*kārmaṇa-śarīra*) having the reflection or shadow (*chāyā*) of that *saṃskāra* (impression or force) the Nyāya-Vaiśeṣika does not do so, nevertheless, it had to conceive something because of its accepting the doctrine of rebirth of Soul. In accordance with this view it admits that Soul cannot go and come on account of its being all pervasive, but one atomic mind⁷⁷ (or atom-like mind) is associated with each soul, it goes by moving to the place of taking up another body on the destruction of one body (i.e. the previous body). This change of place by the mind is the rebirth of Soul. According to the Jaina Philosophy, Soul itself goes to another place of its rebirth along with its subtle material body (*kārmaṇa-śarīra*), while the Nyāya-Vaiśeṣika maintains that the meaning of rebirth is not the change of place of Soul, but the change of place of the mind.

Here the process of determining rebirth of the Sāṃkhya-Yoga system compares well with that of the Nyāya-Vaiśeṣika, for the former conceives that the intellect (*buddhi*) or the subtle body (*līṅga-śarīra*) which is the substratum of the qualities like merit and demerit, etc., and which being *madhyama-parimāṇa* (intermediate dimension) is also motive at the time of death; it goes from one place to another by giving up the gross body,⁷⁸ while the Nyāya-Vaiśeṣika, having accepted eternal atom-like mind as motive, but not such subtle body of the Sāṃkhya-Yoga, has accounted for the process of rebirth of Soul. According to Jaina metaphysics, Soul has been admitted as making movement with the subtle karmic body for rebirth, but there is no place for capacity of making any kind of motion in Soul conceived in the Sāṃkhya-Yoga and Nyāya-Vaiśeṣika systems of thought. They maintain that the rebirth of Soul means the going and coming of its *upādhi* (attribute).

Like the Jaina Philosophy, the Nyāya-Vaiśeṣika admits the real elevation or rise and fall of Soul according to the dimension-magnitude of knowledge, belief (right

attitude) and energy, i. e. effort or purity-impurity of human effort in it, but not like the Sāṅkhya-Yoga tradition, as supposed by the relation of the attributive subtle body.⁷⁹

The Nature of Soul : Buddhist View

In order to deal with the nature of Soul in the Buddhist Philosophy, it is to be noted that the central idea of Lord Buddha that he could not perceive the permanence of any entity or substance made a tremendous influence on the later entire retinue of his followers. So, one undivided theory in regard to the nature of Soul did not remain fixed in the Buddhist Nikāyas as it happens in the case of the Jaina, Sāṅkhya-Yoga, and Nyāya-Ṛaiṣeṣika systems of thought.

In the history of the Buddhist Philosophy or the Buddhist determination of reality in regard to the nature of Soul there are found five divisions: (1) *Pudgala-nairātmyavāda*, (2) *Pudgalāstivāda*, (3) *Traikālika-dharmavāda* and *Vartamāna-dharmavāda*, (4) *Dharma-nairātmya* or *Niḥsvabhāva* or *Śunyavāda*, and (5) *The Īyñānavāda*.⁸⁰ The Pāli Piṭaka says in one voice that the reality whose determination the other thinkers make in the form of Soul is like the momentary combination of mutually undivided feelings, ideas, volitions and other faculties and pure sensation or general consciousness.⁸¹ That is to say, there is no Soul apart from feelings, ideas, volitions, etc.⁸² The Buddhists make mention of it by the term 'nāma'. In the Upaniṣads⁸³ the words 'nāma-rupa' appear jointly and also a reference is there that any fundamental reality manifests itself in the nature of nāma (name) and rupa (form). Lord Buddha did not accept any such different fundamental reality from which there may be the manifestation of nāma, but he admitted 'nāma' as an independent reality like the rupa; and this reality also is beginningless and endless because of being first indicated as aggregate (*samghāta-rupa*) and bound in issues (*santatibaddha*). Prof. Vidhusekhara Bhattacharya thus explains the point. 'By name 'nāma' we understand primarily the mind (*citta*, *viññāna*, *manas* (consciousness) and secondarily the mentals (*cāitastika dharmas*), i. e. feeling, perception, and the co-effects of consciousness (*vedanā*, *samjñā*, *samskāra*). As the mind with the mentals 'inclines' (*namati*) towards its objects, it is called nāma'.⁸⁴ It can be observed in the evidence of the Piṭaka that the stream of the aggregate of feelings, ideas, volitions and other faculties and consciousness is continuously flowing.

This theory is known as *Pudgala-nairātmyavāda* because of there being no place of the permanent reality of the Soul-Substance (*Pudgala dravya*) in this consciousness-centred current. But on the other side, there were four groups of the Buddhist order and many of the advocates of the doctrine of eternal Soul. When there might have begun the charge of Soullessness (*nairātmya*) from their quarters (four groups of the Buddhist order) and some people holding the view of the doctrine of eternity of Soul, might have joined the Buddhist order, then they again established the doctrine of Soul in their own manner. This doctrine is met with in the *Kathāvatthu*, the *Tattvasaṅgraha*

etc., as the opponent of the Ekadeśīya Buddhists.⁸⁶ It is stated in the *Tattvasamgraha* that "some people who regard themselves as Bauddhas describe the soul by the name of 'Pudgala' and declare it to be neither the same as, nor different from the Skandha, thought-phases."⁸⁶ That is the Vātsīputriyas postulate the soul under the pretended name of 'Pudgala' which cannot be said to be either 'the same as' or 'different from' the 'thought-phases'. These Sammutīyas or Vātsīputriyas said that there is Pudgala (personality) or Jiva-dravya (Soul-Substance) in a real sense, but when they were asked what is the existential form (*astīva rūpa*) as such, then they made denial of it. In this way, it is true that the doctrine of Pudgalāsti came up itself within the Buddhist Order. But it could not adjust itself with the basic central point of view of Buddha, at last its name died out consequently.

The doctrine of Pudgala-nairātīya was developing in many forms. The main thought was how could it stand before the advocates of the doctrine of eternal Soul and how could the account for rebirth and bondage, liberation, etc., be made in a comprehensive manner, besides giving reply to the charges of the opponents against it. Out of this thought there emerged Sarvāstivāda (the doctrine of the *traikālika* existence of all entities). The advocates of this doctrine made the application of 'nāmatattva' (the Principle of consciousness) by the word 'citta' also, and determined this *citta* (the aggregates of feelings, ideas, volitions and other faculties and pure sensation or consciousness) by dividing it into many co-born new comers (i. e. co-effects or issues) and common and uncommon elements. This doctrine of Sarvāstivādins made the subtlest analysis of *citta* (mind) and of its various conditions or *caitasikas* (mental faculties), but in spite of adhering to its own fundamental doctrine of momentariness, it established the *traikālikatā* (the existence of three points of time) of each individual *citta* (mind) and *caitasika* (mental faculty) in its own manner by admitting the past and future times.⁸⁷ For example, "on the ground of the gold continuing to be the same, when it comes to be regarded as something permanent to some Buddhists like Dharmatrāta and others, (they) hold (on the basis of this) that the thing (by itself permanent) passes through diverse states."⁸⁸

In the face of this view there began again an opposition to this doctrine of the Sarvāstivādins that Buddha was only the advocate of the doctrine of momentariness of entities and the present time, then how could the theory of the three points of time (*traikālikatā*) be reconciled with that view of the Master? The admission of the existence of three points of time was only the entrance of doctrine of eternity through the back door. Out of this thought there emerged the doctrine of Sautrāntikas. It maintained the postulation of the entire developed structure of elements of *citta-caitasikas* (mind and mental faculties) but freed these elements (*dharmas*) by all means from the fold of the *traikālika* existence and established its view of only present existence.⁸⁹

Thus, there went on a strong mutual dispute among the Buddhist in regard to Reality. Some established the doctrine of *Sat* (Existence); others founded an entirely

opposite doctrine of *Asat* (Non-Existence); some did both; some established the theory of *anubhava* (experience or realization). Similarly, many groups, holding Reality as permanent, non-permanent, both (permanent and non-permanent), not-both and one, many, both (one and many), not-both, etc., were continuing. It appeared to Nāgārjuna that it was not proper to fall in the line of these groups in accordance with the middle path of Buddha. This thought led him to the direction of Reality (*tattva*) which was free from these *catuṣkotis* (groups or points of disputation).⁹⁰ And consequently he established Śūnyavāda (the doctrine of essencelessness or voidness of all appearances) out of this deliberation 'Śūnya' means *dharma-nairātmya* or *niḥsvabhāvatā*. It was not the middle path to be bound in any Dharma (substratum) or Dharma (element) and in this or that side. That which is Transcendental Reality is free from points of disputation or groups (*catuṣkotis*) and is only apprehensible by knowledge. For this reason, even while determining Śūnyavāda, he maintained *madhyamapratipadā* or the doctrine of spiritual elevation also.

After this came at last the Yogācāra school to which it appeared as such that Śūnyavāda did not make a determination of any Reality by *bhāvātma* (thoughtful or emotional) or methodical way. Consequently, *nāma-tattva* of Buddha, which centred on consciousness, also became as void (*śūnyavat*) in the views of the people. Certainly, such a thought led the Yogācārins to the side of the doctrine of consciousness. They established *nāma, citta, cetanā, or ātmā* (mind, consciousness or soul), whatever one calls them, as the only *vyñapti* (consciousness or beginningless root ideas or instinct of mind). The speciality of this theory from the first four doctrines as discussed above is this that the early Buddhists, having accepted the actual existence of the external matter apprehended by pure sensation or the senses (*viññānabhāva-indriyagrāhya-bhūtabhautika-tattva*), used to think on the problem, while the Viññānavādins—old and new, did not admit the separate existence of such external matters and said that the corporeal reality (*mūrtatattva*) which the Buddhist and other than the Buddhists called 'Rūpa' (Matter) is one aspect of nature of consciousness itself (*viññāna*) only, but it appears to be different from consciousness due to ignorance (*avidyā*) desire (*vāsanā*) and hypocrisy (*saṃvṛti*). In this way the Buddhist tradition regarding the nature of Soul at last became established in the Viññānavāda of the Yogācāra School, after having crossed many stages, and Dharmakīrti, Śāntarakṣita, and Kamalaśīla made successful attempts to make it comprehensible by the intellect.⁹¹

Whatever branch of the Buddhist Philosophy may be the real distinction of the issues of *citta* (Citta-santāna) of its own doctrine or of Jiva (Soul) by the difference of body is desirable to it. The Viññānavādins, who did not accept anything other than consciousness as real, also followed the postulation of the distinction of Soul by the difference body,⁹² having accepted the real mutual distinction of the issues of consciousness. This postulation was one general characteristic of the Śramaṇic tradition.

In regard to the dimension of Citta, Viññāna-santati or Jiva, the Buddhist tradition did not bring forward any real thought by which it can certainly be said in this

way that it is *aṅuvādin* (the advocate of the atomic dimension of soul) or *deha-pari-māṅavādin* (the advocate of the doctrine of the dimension of Soul up to the extent of body). Nevertheless, it is stated in some places in the Buddhist works that 'Hadaya-vatthu' (heart-entity) is the seat of substratum of Citta or Vijñāna. From this fact it can be said that, though the Buddhists might not have made any genuine consideration of Citta or Jivatattva from the point of view of dimension, they still might have accepted the impact of consciousness in the form of feelings like pleasure, pain, etc., pervading the whole body.

It appears that, as the systems of thought like the Jaina, Sāṅkhya-Yoga, etc., admit the subtle body, moving from one place of birth to another, in order to explain the process of rebirth in their respective manners, so too the Buddhists might have accepted a similar process from the beginning. If anybody, having died, is just to be reborned at another place, then a Gandharva¹³ waits up to seven days for a favourable occasion. On the basis of the conception of Gandharva, the discussion on the *antara-bhava-śarira* (the body of intermediate stage of life) has been made by the Buddhists, and the view was supported by Vasubandhu and others¹⁴. While Buddhaghosa explained the *upatti* (production or birth) of *pratisandhi* by giving some example without accepting any such *antara-bhava-śarira*.¹⁵

The Upaniṣadic view on the Nature of Soul

In regard to the nature of Soul and of the Brahman difference of conception and of thought is noticeable in different early Upaniṣads and several times at different places of the same Upaniṣad. It can then be said that the voice of the entire Upaniṣads is not one and the same in this respect. For this reason, many separate developments of thought on the nature of Soul went on from the very start among the thinkers holding the basis of the concept of Soul in the Upaniṣads. Out of these developments Vādarāyaṇa composed the Brahmasūtra for the establishment of his own cherished views and mentioned also some other views which previously were current. Many commentaries were being written on it, and the bud of thought, which was in existence from the beginning, blossomed forth in the form of further explanations but these early commentaries today are not found just as they originally were.

As soon as Ācārya Śaṅkara wrote a commentary on the Brahmasūtra, etc., and established the doctrine of Māyā (Illusion), a reaction started again. The thinkers to whom this Māyāvāda was not acceptable wrote commentaries on the Brahmasūtra by opposing this doctrine, having followed the path of any one of the previous teachers. There is more or less mutual difference of views in their thoughts; some difference of views is found in the application of definition and example: Even then all of them are agreed upon one point that Śaṅkara, says that such Soul has only the illusory (*māyika*) experience, not real, for it is also real, and this Soul having the real existence is also distinct by the difference of body and permanent.¹⁶

Every Ācārya like Śaṅkara and others took mainly the basis of the Upaniṣads in support of his views and produced one and the same reading in different places in different manners. Like this many diverse development of thoughts are found in the Upaniṣads but it can be said by making their classification that the first is the party of Ācārya Śaṅkara, the second is that of Madhva, and all the remaining Ācāryas are in the third group.

Śaṅkara, not conceding that there is any really real existence except Brahman, explains the multiplicity of individual souls as experienced in practical life in terms of Māyā (Illusion) or Avidyāśakti (power of Nescience). This power also is not independent of the Brahman. Hence, according to his view, the mutual distinction between Soul and Brahman, is not real⁹⁷ (*tātvika*). Madhva maintained an opposite view to that of Ācārya Śaṅkara in regard to Soul by asserting that it is not imaginary but is real, and it is also distinct from the Brahman. In this way the view of Madhva finds place in the doctrine of infinite eternal Souls.⁹⁸ Bhāskara⁹⁹ and all other Ācāryas actually accept Soul, but as a modification, an effect or a part of the Brahman. The modification, effect or part, however, may be due to the power of the Brahman, but they are not at all illusory. Thus, the development on the concept of Soul went on progressing in the thinking of different Ācāryas

The current of the Vedantic thought regarding the concept of Soul has continued in the traditions of aiming at Monism, namely, Kevalādvaitya (Absolute Monism), Satyopādhi-advaita, Viśiṣṭādvaitya, Dvaitādvaitya, Avibhāgādvaitya, Śuddhādvaitya and Acintabhedābheda, and it is also finding support in the form of Dvaitavāda (Dualism).

Soul is nothing independent of the Brahman. (It is nothing at all). Hence, according to Śaṅkara, the (multiplicity of) individual Souls and their mutual difference are both unreal. Śaṅkara, admitting the Brahman to be the only real Reality, explains the multiplicity of individual souls as also the multiplicity (i. e. the multiplicity exhibited in) the world in terms of Māyā (Illusion) Hence, according to his view, individual soul is not independent and real entity. It is rather a mere appearance of the really real Brahman, an appearance due to the association of Māyā, Avidyā (Nescience) or Antaḥkarana (internal organ). Even this appearance ceases to be there with the individual soul's realization of its own identity with the Brahman. Absolute Monism has to make a possibility of mutual distinction of individual souls just as it has to make a possibility of the relation of Soul with the Brahman because of there being only pure and undivided consciousness as its objective. Besides this, it has to determine the transmigration of Soul from body to body in order to effect rebirth. At the root, when there is only one transcendental reality and many kinds of distinction are to be made, then its only way is left to take the support of Māyā or Avidyā

The disciples of Ācārya Śaṅkara and his commentators conceived many ideas about the nature of Soul; they appear to be contradictory to one another many a times. Some of their conceptions are given below :—

Pratibimbavāda :—Soul is conceived by some Ācāryas like Vidyāraṇya Svāmī and others in their respective manners as the reflection of the Brahman. Some accept such reflection as existing in (or deriving from) ignorance (*avidyāgata*); some admit it as existing in the internal sense-organ or the mind-substance (*antahkaraṇagata*), the third one regards it as existing in non-intelligence (*ajñānagata*). Thus, Pratibimbavāda (Doctrine of the reflection of the Brahman) has been supported in different forms ¹⁰⁰

Avacchedavāda :—Some Ācāryas, having put the word 'Avaccheda' in place of 'Pratibimba' say that the Brahman reflected on the *antahkaraṇa* (internal sense-organ or mind-substance), etc., is not Soul but the Brahman narrowed or conditioned by the limitations of the *antahkaraṇa* (*antahkaraṇāvachchinnā-Brahman*) only is the nature (*svarūpa*) of Soul. ¹⁰¹

Brahmajīvanavāda :—This doctrine maintains that Soul is neither the reflection (*pratibimba*) of the Brahman or its limited condition (*avaccheda*), but the unmodified Brahman itself is respectively Soul due to the cause of the spiritual ignorance as well as the Brahman because of the knowledge of spiritual truth. ¹⁰² Thus, these three views are mainly prevalent among the Kevalādvaitavādins in regard to the nature of Soul.

According to Bhāskara, the Brahman transforms Itself into Soul like the universe by Its various kinds of powers. So Soul is the modification of the Brahman and is endowed with activity, i. e. it is true because of being born of *satyopādhi* (limitation or condition of truth) ¹⁰³ Even though the Brahman is one, still Its modifications may be many; there is no contradiction between oneness and manifoldness or multiplicity. ¹⁰⁴ Just as one and the same sea is perceived as many in the form of waves, so is Soul the part and modification of the Brahman and there is the real existence of it insofar as it exists in association with ignorance, desires, and actions. ¹⁰⁵ On the cessation of ignorance this Soul, which is atomic in nature, realises oneness or identity with the Brahman.

Rāmānuja, the advocate of Viśiṣṭādvaitavāda (qualified Monism), having conceived Soul, like the universe as the unmanifest body of the Brahman at the root, explains that unmanifest to be the manifest Soul and manifest *prapañca* in succession. All these that the unmanifest power of consciousness (*cit śakti*) attains the form of the manifest soul and acts also, happen due to the cause of Parabrahma Nārāyaṇa ¹⁰⁶ who exists in both fine and gross, inanimate and animate substances by pervading them. "The Self is often called *jñāna*, or consciousness, because of the fact that it is self-revealing as consciousness" ¹⁰⁷ As the individual souls and the inanimate

creation are parts of the Brahman, "so their identity (abheda) with Brahman", becomes primary as their difference (*bheda*), inasmuch as the substance may be considered to be different from its attributes."¹⁰⁸

As Dvaitādvaitavādin (advocate of the doctrine of the Absolute as unity in difference), *Nimbārka* accepts the modification of Parabrahman in the form of infinite souls, even though he regards Parabrahman as non-different essence or nature (*abhinnasvarūpa*). "Just as the life force or *prāṇa* manifests itself into various kinds of conative and cognitive sense-functions, yet keeps its own independence, integrity and difference from them, so the Brahman also manifests itself through the numberless spirits and matter without losing itself in them."¹⁰⁹ These souls are not imposed (*āropita*), as the Brahman is at once one with and different from the souls.

According to the doctrine of Avibhāgādvaita of Vijñānabhikṣu, Puruṣa (Self) is beginningless and independent like Prakṛti, even then it cannot exist as separate or distinguishable from the Brahman¹¹⁰ All souls exist as undivided with It and are regulated by Its power.¹¹¹

Vallabha, the Śuddhādvaitavādin, says that like the Universe, Soul too is the real modification of the Brahman. It has manifested Itself by Its own will with the preponderance of the elements of being, consciousness, and bliss (*saccidānanda*) in Its three forms as matter, soul, and the Brahman. In spite of such modification born of Its will, It exists only as unmodified and pure¹¹²

According to Śrī Caitanya also, the Brahman manifests Itself as infinite souls by virtue of Its Jivaśakti (the power represented by the pure selves). The relation of these souls with the Brahman is *bhedābheda* (identity-cum-difference),¹¹³ but it is unthinkable (*acintaniya*), for the Brahman exists one with Itself and yet produces the universe through Its own unthinkable, indeterminable, and inscrutable power.¹¹⁴

All the doctrines from that of Bhāskara to that of Caitanya maintain that Soul is atomic in nature and size; it becomes liberated, when there takes place the destruction of ignorance by knowledge, devotion, etc. In the liberated condition it realizes identity or oneness with the Brahman, i.e. Its true nature, in one or other form.¹¹⁵ All the Ācāryas, having advocated *aṇujīva* (atomic soul) makes the tenability of rebirth of Soul brought about by the subtle body.

Madhva, even though being a Vedāntin, does not take recourse to any kind of Monism or non-difference (identity). On the basis of Upaniṣads and other works he establishes a theory that Soul is atomic (*aṇu*) and infinite, but because of being independent and eternal, it is neither the modification of Parabrahman, nor Its effect, nor its part. When Soul becomes free of ignorance it realizes the lordship of the Brahman or Viṣṇu.¹¹⁶

A critical study of the nature of Soul as conceived by the Indian systems of thought reveals that the Jaina conception of Soul appeals to the common sense, besides its metaphysical value. Its importance lies in the fact that it reflects the doctrine of animism by admitting six kāyajīvas pervaded by Soul, namely pṛthivīkāya-jīva (earth-bodied being), apkāya-jīva (water-bodied being), tejakāya-jīva (fire-bodied being), vāyukāya-jīva (air-bodied being), vanṣpatīkāya-jīva (plant-bodied being) and trasakāya-jīva (mobile being), as they exist in Nature

References

- 1 *Bhāratīyatattvavidyā*, p 80
- 2 *Ibid.*
- 3 *VP.*, 34 12-24, 702-715, also *Gommaṣasāra*, "Jivakāṇḍa"
4. *VP.*, 202, 664
5. Keciṭ Saugatammanyā apyātmānaṃ pracakṣate pudgalavyapadeśena tattvā-nyatvādivarjitam/—*Tattvasaṃgraha*, 336
- 6 *VP.*, 8. 10. 361.
- 7 Pūraṇād-galanācca śarīrādīnāṃ pudgalāḥ /", *Ibid*, 20 2 664 (comm),
8. Jive tāva niyamā jive jivevi niyamā jive /" *Ibid*, 6 10 256
9. Jivati tāva niyamā jive, jive puna siya jivai siya no jivai /" *Ibid*, 6 10 256.
- 10 This date is recently arrived by M A Dhaky Cf His paper in this volume Earlier conceded date was early centuries of Christian Era
11. "Iṃdiyapāno ya tadhā balapāṇo tahā ya āupāno ya /
Ānappāṇappāno jivāṇam homti pāṇā te /"—*Pravacanasāra*, II 54
12. "Avaṇṇe jāva arūvi jive sāsae avatṭṭhīe logadavve /", *VP*, 2 10. 118
13. *Ibid.*, 2 10 118.
14. Nityāvasthitānyarūpāṇi /", *TS*, V. 4.
- 15 Jivadavvā Goyamā ' no samkhejjā no samkhejjā anantā /", *VP*, 25.2 720.
- 16 *VP*, 20 1 661, "Sa amte jive anante jive/". *Ibid*, 2 1 91
17. "Asaṃ'hijjā dhammatthīkāyapaesā ... jivaṭṭhīkāyapoggalattthīkāyāvi evaṃ ceva /", *Ibid*, 2 10 119; *Sihānāṅga*, 4 3 334, see also *Tattvārthasāra*, 3 19; *TS.*, V. 8.
18. "Pradeśasaṃhāravisaṃgābhyaṃ pradīpavat /", *TS*, V. 16. See also, *Tattvārthasāra*, 3. 14
- 19 "Nāṇam ca dāṃsaṇam ceva carittāṃ ca tavo tahā /
Viriyam uvayoga ya eyam jivassa lakkhaṇam /"
—*Uttarādhyāyana-Sūtra*, 28.11.
20. "Jive ṇaṃ savirīe sapurisakkāraparakkame āyabhāveṇaṃ Jivabhāvaṃ uvadaṃseti /", *VP.*, 2.10 120, 13 4 481.
21. *Ibid.*, 2. 10 120, 13.4.481
22. "Āyā siya nāṇe siya annāṇe nāṇe puna niyamaṃ āyā",
Ibid., 12.10.468.

23. "Āyā niyamaṃ daṃsaṇe daṃsanevi niyamaṃ āyā /", *Ibid*, 12 10.468
24. "Aṭṭhavihā āyā paṇṇattā, taṃjahā-daviyāyā kasāyāyā jogāyā,
uvaogāyā nānāyā daṃsaṇāyā cārittāyā viriyāyā /", —VP., 12.10 467
25. *Ibid.*
26. "Iṃdiyapāno ya tadhā balapāṇo taha ya āupāṇo ya /
Ānappāṇappāṇo jivāṇam hoṃti pāṇā te /",
—Pravacanasāra, II. 54.
27. "Vigrahagatau karmayogaḥ /"—TS. II. 26
28. 'Jive ṇaṃ sayā samiyam eyate jāva taṃ tam bhāvam pariṇamai",
—VP., 3.3 153
29. VP., 20 3 665
30. "Sukhaduḥkha-jivitamaranopagrahāśca /",—TS, V 20.
31. "Kartā bhoktā ātmā puḍgalakaramaṇo bhavati vyavahārāt /"
—Niyamasāra, 18 (Chāyā)
32. *Sarvārthasiddhi*, p 289.
33. "Ganadhuravāda" (3), *gāthā*, 1638.
34. "No āyā bhāsā annā bhāsā. ...tūvi bhāsā no arūvi bhāsā
acittā bhāsā ajivā bhāsā, jivāṇam bhāsā no ajivāṇam /",
—VP., 13.7.493,
"No āyā maṇe anne maṇe, jahā bhāsā tahā maṇe vi jāva ajivāṇam maṇe /",
—VP., 13 7 493-4.
35. "Āyāvi kāe annevi kāe.... tūvi vi kāe atūvi vi kāe.....sacittevi kāe acittevi
kāe, jivevi kāe ajivevi kāe jivāṇavi kāe ajivāṇavi kāe /", VP., 13 7 495.
36. Pūvviṃpi kāe, kāṃjamāṇevi kāe kāyasamayaviḥkamtevi kāe....pūvviṃpi
kāe bhijjai kāṃjamāṇevi kāe bhijjai, kāyasamayaviḥkamete vi kāe bhijjai/",
VP, 13. 7. 495
37. Evam khalu pūṇārvāe jāva micchādāṃsaṇasalle vaṭṭamāṇassa sacceva jive
sacceva jivāyā jāva aṇāgārovaogo vaṭṭamāṇassa sacceva jive sacceva jivāyā//
Ibid, 17 2 596.
38. "Parasparopagraho jivāṇāṃ /", TS, ch V 21.
39. *Sarvārthasiddhi*, pp 289-90.
40. "Asamkheyabhāgādiṣu jivāṇāṃ /", "Pradeśasamhāravasiṅgābhyāṃ pradīpa-
vat /", TS., V. 15 16.
41. Hatthissa ya kunthussa ya evam same ceva jive /", VP, 7,8.294.
42. VP, 8 3. 325.
43. "Asamkhyabhāgādiṣu jivāṇāṃ /"—TS, V. 15,
"Aṇugurudehappamāṇo' uvasamhārapasappado cedā /",
Dravyasaṃgraha, 10.
44. GS, "Jivakāṇḍa", 583.
45. *Śāṃkarabhāṣya on Brahmasūtra* II, 2. 34.
46. VP, 12. 10. 467.
47. *Ibid.*, 1. 9. 73.

48. *Ibid.*, 8. 3. 325.
49. "Na jāyate mṛyate vā kādācinnāyaṁ bhūtvā bhavitā vā na bhūyaḥ /
Ajo nityaḥ śāśvato'yaṁ purāṇo na hanyate hanyamāne śarīre //",
Gītā, II 20.
50. "Naināṁ chindanti śāstrāṇi naināṁ dabhātī pāvakaḥ /
na caināṁ kledayantyāpo na śoṣayati mārutaḥ //", *Ibid.*, II. 23
51. "Acchedyo'ayamadāhyo'ayamakledyo 'asoṣya eva ca /
Nityaḥ sarvagataḥ sthānuracalo' ayaṁ sanātanaḥ // *Gītā*, II. 24
52. *VP*, 9. 33. 387
53. "Nityaḥ sarvagataḥ sthānuracalo 'ayaṁ sanātanaḥ / *Gītā*, II. 24
54. "Vāsāṁśi, jirṇāṇi yathā vihāya navāni gṛhṇāti naro'aparāṇi /
Tathā śarīrāṇi vihāya jirṇānyanyāni samyāti navāni dehi //",
Ibid., II 22.
55. *VP*, 2. 1. 91
56. "Atha matam—jñānasya samavāyīkāraṇamātmā, na śarīraṁ, atastasya
lāryaikadeśatā na yukteti, tucca na śarīrātmanorekāntenāvibhāgāt'
Samsāriṇaḥ /",—*Viśeṣāvāśyakabhāṣya* p. 12.
57. "Hetumadanityamavyāpī sakriyamānckamāśritam liṅgam /
Sāvayavam paratantram vyaktaṁ viparitamavyaktam //", *SK*, 10.
58. "Jananamaranakaraṇāṇām pratīnyamādayugapatravṛtṭeśca /
puruṣabāhutvam siddham traiguṇyaviparyayāccaiva //", *SK*, 18
59. "Tasmācca viparyāsāt siddham sāksītvamasya puruṣasya /
Kaivalyam mādhyaस्थ्यam draṣṭṛtvamakartṛbhūvaśca //", *SK*., 19.
60. "Pūrvotpannamasaktam niyatam mahadādisūkṣmaparyantam/
Samsarati nirupabhogam bhāvairadhivāsitam liṅgam//", *SK*., 40;
See also the preface of Gaṇadhara-vāda, pp 12, 21.
61. "Tasmāt na badhyate nāpī mucyate nāpī samsarati kaścit /
Samsarati badhyate mucyate ca nānāśrayā prakṛtiḥ //", *SK*, 62;
"Citram yathāśrayamṛte sthāpṇvādibhyo yathā vinā chāyā /
Tadvadvinā viśeṣaiḥ na tuṣṭhati nīrāśrayaṁ liṅgam //", *Ibid.*, 41.
62. *Ibid*, 62.
63. *Ibid.*, 40
64. "Puruṣārthahetukamīdam nimittanaimittukaprasaṅgena /
Prakṛtervibhutvayogānnaṭavadvyavatiṣṭhate liṅgaṁ //", *Ibid*, 42
65. "Vyavasthāto nānā /", *VS.*, 3.2.20; "Śāstrasāmartyācca", *Ibid*, 3.2.21
66. "Vibhavanmahānākāśastathācātmā /", *Ibid.*, 7.1.22.
67. "Anāśritatvanityatve cānyatrāvayavidravayebhyaḥ /",
PPBh., "Dravyasādharmyaprakaraṇa", Setu, p. 390.

68. "Prāṇāpānānimeṣonmeṣajīvanamanogatindriyāntaravikārāḥ
sukhaduḥkhecchādveṣaprayatnāścātmano līngāni /", *VS.*, 3.2.4.
See also *Ātmaprakaraṇa* of PPBhā.
69. "Tasya guṇāḥ buddhisukhaduḥkhecchādveṣaprayatnadharmādharmasame-
kārasamkhyāparimāṇapṛthaktvasaṃyogavibhāgāḥ /"
PPBhā., *Ātmaprakaraṇa*; see also *VS.*, 3.2.4.
70. PPBhā., *Ātmaprakaraṇa*.
71. "Tadatyantavimokṣo'apavargaḥ/", *NS*, 1.1.22; *NBhū*, 1.1.22;
'Mokṣa means separation of or shedding off the *karmapudgalas* from soul'
"Introduction to Gaṇadharavāda", p. 17.
72. *VSU.*, 1. 1. 4.
73. PPBhā., *Ātmaprakaraṇa*, p. 30.
74. "Atthi avināsadhammai kare veu atthi nivvāṇam /
Atthi ya mokkhovāo cha ssaṃmattassa tṭhāṇaṃ /"
Sanmatiprakaraṇa, 3.55. (Sanmati Tarka)
75. "Na kāryāśrayakartṭvadhāt /" *Nyāyavārtika*, 3. 1. 6;
"Vaikalyaṃ pramāṇam veti /", *Ibid* ; p. 509;
"Ekavinaśe dvitīyavināśannaikatvaṃ /
Vināśavināśalakṣaṇaviruddhadharmādhyāsānnānātvaṃityarthaḥ /",
Ibid., 3. 1. 9., p. 510.
76. Jñāna (1) cikṛṣāprayatnānām samavāyāḥ kartṭvaṃ,
sukhaduḥkhasamvitsamavāyo bhokṭṭvaṃ, etattu na śarīre,
nūmittatvatṭ kartṭśarīramucyate / —*Nyāyavārtika*, 3. 1. 6, p. 559;
see *Bhāratīyatattvavidyā*, p. 87, Pandit Sukhjalji Sangahvi.
77. "Tadabhāvādāṇu manaḥ /", *VS.*, 7. 1. 23, *VSU.*, 7. 12.
78. *Bhāratīyatattvavidyā*, pp. 81-90.
79. *Ibid.*, p. 90.
80. See *Buddhist Logic*, Vol. I., pp. 3-14 and *The Central Philosophy of Buddhism*
p. 26, for the three Bhūmikās (introductions) of the Buddhist Tattvajñāna
(Epistemology), vide *Bhāratīyatattvavidyā*, p. 94.
81. *Visuddhimagga*, 4. 33;
see *Saṃyuttanikāya*, III. 16;
Introduction to Gaṇadharavāda, pp. 82-87.
82. *The Central Conception of Buddhism*, p. 23, Prof. Stcherbatsky.
83. Taddhedam tarhyavyākṭamāsīt | tannāmarūpābhyāmeva vyākriyata /"
Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad, 1.4.7;
see also *Chāndogyaopaniṣad*, VI, 2.2.3, VII, 14.1.
84. *The Basic Conception of Buddhism*, pp. 87-88, Vidhusekhara Bhattacharya
85. "Paudgalikasyāpi avyākṭavastuvādināḥ pudgalo api dravyato astī /",
Abhidharmadīpa, p. 258;
"Nagnātpakṣe prakṣeptavyāḥ /", *Ibid.*, p. 257;
See also *Tattvasaṃgraha*, 336.

86. *Tattvasaṅgraha*, 336. Śāntaraksit, Gaekwad's Oriental Series No. XXX, XXXI, (Vols, I, II), 1926.
87. "Hemno anugamasāmyena sthīratvaṁ manyate tadā /
Avasthābhedavānbhāvāḥ kaścīdbauddhairapiṣyate //"
TS., 1786, p. 503,
"Sarvamasti pradeśo' asti sarvaṁ nāstīti cāparaḥ /
Avyākṛtāstivāditu catvāro vādināḥ smṛtāḥ //"
—*Abhidharmadīpa* (AbdD), kā. 299, p. 257, Vimala Mitra
Ibid. (comm).
88. *Tattvasaṅgraha*, 1786 f.
89. See *Abh. K.*, Kā. V. 24-6, vide *The Central Conception of Buddhism*, pp. 64-80.
90. Mādhyamika Kārikāvṛtti, pp. 16, 26 and 108 and 275, Kūrīkā 5.7 thereon
SM., 17;
Mādhyamakakārikā, 5, 7, 8, vide *Bhāratīyatattvavidyā*, pp. 97-8,
"Vinā pramāṇam paravanna śūnyaḥ svapakṣasiddheḥ padamaśnuvita /
Kupyet-kṛtānataḥ spṛśyate pramāṇamaḥ' sudṛṣṭam tvadasūyidṛṣṭam //"
—*Syādvādamañjarī* 17, p. 144.
91. *Pramāṇavārtika*, 2. 327 etc, *TatS.* 1965-1969 ff. pp. 550.82.
92. See Dharmakīrti's *Santānāntarastddhi*.
93. *Dīghanikāya*, p. 206, 'Gandhabba'.
94. *Milindapañho supra*, p. 46, No. 2; *Ibid.*, p. 142 (*Ṭippaṇa*), p. 132;
See the Tibetan books of the dead; vide *Bhāratīyatattvavidyā*, pp. 90-91
95. Tayidam pākāṣeṇa manussacutipaṭṭisandhikkameṇa pakasayissāma /',
VM., 17 163, p. 389,
See *Bhāratīyatattvavidyā*, pp. 90-99.
96. "Cit-svabhāva ātmā viśayi jaḍasvabhāvā buddhindriya-deha viśayā viśayāḥ /",
Bhāmati, vide BS., p. 231,
"Ahaṁ pratyaya-viśaya-kartṛvyatirekeṇa tat sāksi sarva-bhūtasthaḥ sama
ekaḥ kūḷastha nityaḥ puruṣa....sai vasyātmā /" *ŚBha.*, on BS., I.1.4;
All the Non-Śānkārite Vedāntins agree in holding (i) that Śānkāra is wrong
when he says that an individual soul is an illusory (māyik), not real existence,
for it is real and (ii) That individual souls are different in different bodies
and (iii) that individual souls are eternal.
97. "Jīva Brahmaiva nāparaḥ /", *Brahmasūddhi*, p. 9;
See also *Bauddhadarsana and Vedānta*, Dr. C. D. Sharma, p. 224.
98. Sarvadarśanasamgrahagata Pūrṇaprajñādarśana, p. 55.
99. "Kāryarūpeṇa nānātvambhedaḥ kāraṇātmanā /
Hemātmanā yathā abhedaḥ kuṇḍalyātmanā bhīdā //"
Bhāskara on BS., p. 18,
"Brahmakāryatvāt prapañcasya / vastutvam Brahmaiva hi kāraṇātmanā
kāryātmanāvya vasthitamtyuktaṁ /", *Ibid.*

- 100 Vedāntasiddhāntasūktimañjarī, "Prathama pariccheda", 28-40.
101. "Ghaṭasānvr̥tamityādīśrutiyuktisamāśrayāt / Anye antaḥkaraṇānāvaccchinnaṃ jivāṃ babhāsire //",
Vedāntasiddhāntasūktimañjarī, Prathama pariccheda, 41.
102. "Kaunteya iva rādheyo jivaḥ svāvidyayā paraḥ /
Nābhāso nāpyavacchinna ityāhurapara budhāḥ //", *Ibid* 1.42.
- 103 Bhāskarabhāṣya, II 1. 27; also 1.4.25
104. Abheda—dharmaśca bhedo yathā mahodadherabhedāḥ sa eva tarāṅgādyātmanā vartamāno bheda ityucyate, na hi tarāṅgādayaḥ pāsāṅgādīṣu dṛśyante tasyaiva tāḥ śaktayaḥ śakti śaktimatośca ananyatvaṃ anyatvaṃ copalakṣyate.....tasmāt sarvaṃ ekānekātmakaṃ nātyantaṃ abhinnaṃ bhinnam vā //", *Ibid*, II 1 18.
- 105 *Ibid*, I. 4 21; vide H I Ph, Vol III, p 6, S. N Dasgupta.
106. See Rāmānuja's *Bhāṣya*, XI, 3 40-41.
107. *Ibid*, II III 29-30, vide H I Ph, Vol. III, p 160
- 108 Jivavata pṛthak siddhyanarha viśeṣaṇatvena acidvastuno Brahmāmśatvaṃ; viśiṣṭavastvekaśeṣatvena abheda-vyavahāro mukhyah, viśeṣaṇaiśeṣyayoḥ svarūpasvabhāva-bhedena-bheda-vyavahāro' apī mukhyah //",
Śrī Bhāṣya III 2 28, vide H. I. Ph. Vol III, p. 195.
109. H. I. Ph Vol. III pp 405 6, see also Śrīnivāsa's commentary on Nimbārka's Vedānta Pārijāta Saurabha on Brāhmasūtra, I. i, 1-3, vide H I. Ph., Vol. III, p. 406
- 110 "Bhedābbhedau vibhāgāvibhāgarūpau kālabhedena aviruddhau anyonyābhāvaśca jiva-brahmaṇor ātyantika eva//", *Viññānāmṛtabhāṣya*, I. 1. 2, vide H I. Ph., vol III p 461.
111. *Ibid.*, I. 1. 2, vide H I. Ph., vol. III, p. 459.
112. *Saṅ Sandarbha*, p. 254, vide H I Ph, Vol. IV, p 404
- 113 *Ibid*, p. 260, vide H. I. Ph., Vol IV, p. 407
114. *Ibid*, p 675, vide H. I. Ph., Vol IV, p 428
Ibid., p 678, vide H. I. Ph., Vol IV, p. 429.
115. *History of Indian Philosophy*, Vol. IV. pp. 155-6.
116. Nyāyasudhā on Aṇuvyākhyā, vide H I. Ph., Vol IV, p. 317, *Brahma-sūtra-bhāṣya*, I. 1. 1.

'NĀTAPUTTA' IN EARLY NIRGRANTHA LITERATURE

M. A. Dhaky

The Pāli canon of the Buddhists refers to Jina Vardhamāna Mahāvira as 'Niggantha Nātaputta' (Ceylonese version) or 'Niggaṅṭha Nātaputta' (Burman version). The appellation 'Nātaputta' is after Vardhamāna's clan-nomen 'Nāta', Jñātr; the prefixed term 'Niggantha' (Nirgrantha) alludes to the Śramanic Church of which he was the leader. No scholar, however, seems to have investigated in depth as to the situation as it obtains in regard to this specific (clanic) appellation inside the literature of the Nirgranthas. The present paper addresses itself to exploring this particular aspect of inquiry.

The earlier texts of the Ardhamāgadhī canon do contain clear as well as copious references to 'Nātaputta' (Jñātrputra, scion of the Jñātr clan). The broad temporal bracket of the relevant passages (or verses as the case may be) inside the different texts is c. B. C. 250—A. D. 250. While this epithet virtually disappears after that period, the reminiscences of it echo in the post-Gupta, pre-medieval and medieval commentaries, lexicons, and sometimes also in the hymns, the phase with which the present paper shall not deal.

Unlike the Buddhist references which allude to Mahāvira singularly by his clan epithet, the early Nirgrantha canonical texts employ it alongside a large variety of other honorifics and epithets.¹ Moreover, the Nirgranthas had not needed to prefix the qualificatory 'Niggantha' to his clan epithet 'Nātaputta' since for them he was not an outsider but the leader of their own Order, Nirgrantha Church. For them it, therefore, went without specifically so saying.

The earliest pertinent references to Nātaputta figure inside the two relatively later chapters of the *Ācārāṅga* (Book I) which of course do not seem later than the third and the second century B. C. The eighth chapter's eighth lecture (*uddeśa*) therein refers to 'Nātaputta' in a verse :

अयं से अवरे घन्मे वातवुत्तम साहिते ।
आयवज्जं पडियारं विजहेज्जा तिषा तिषा ॥

—आचारान्ग, प्रथम स्कन्ध, ८.८.२७

Next the "Uvadhāna-sutta" ("Upadhāna-sūtra", c. 3rd-2nd cent. B. C.), which forms 'Chapter 9' (Book I) of the selfsame work, twice refers to this epithet (once as 'Nātasuta') in one and the same verse :

गधिते मिधुकथासु समयन्दि नासपुत्ते विसोगे अदक्खु ।

एताति से उरालाति गच्छति नासपुत्ते असरणे ॥

—प्राचाराय, प्रथम स्कन्ध, १.१.५०.

In the *Sūtrakṛtāṅga* (Book I), several important references (c. 3rd-2nd cent. B. C.) containing this appellation occur · moreover, the variant 'Nātiputta', and the abbreviation 'Nāta', besides the usual 'Nataputta' also figure

उच्चावतानि गच्छता गम्भमेस्सतऽन्तसो ।

नासपुत्ते महावीरे एवमाह जिनोत्तमे ॥

—सुत्रकृतांग १.१.२.२७.

जे एत चरति आहितं नातेन महता महेमिया ।

ते उट्ठित ते समुट्ठिता जलोन्नं सारति धम्मजो ॥

—सुत्रकृतांग १.२.२.२६.

एवं से उदाह् अनुत्तरनाणी अनुत्तरदमी अनुत्तरनाणदसनधरे

अरहा नासपुत्ते भगव वेमालीए वियाहिते ॥

—सुत्रकृतांग १.२.३.२२.

(The variant 'Nātiputta' is the result of pronouncing 'Jñāta' as 'Jñātri' as is done in Hindi, Bānglā, etc., and not as 'Jñātru' or 'Jñātra (rural)' as rendered in Gujarāṭī, Oriyā, etc.)

Also in the "Mahāvīra-stava" (c. 2nd cent B C) inside the selfsame *āṅgama*, a question is thus asked in regard to Nātaputta's knowledge and insights :

कत च नाण कतं दंसनं से सीलं कतं नासपुत्तस्स आसी ।

जानामि न भिक्खु जघानथेनं अथासुत बूहि जथा-निसंतं ॥

—सुत्रकृतांग १.६.२

Next, in the same hymn, Nātaputta's dimensions of glory are compared with those of the Sudarśana-giri (Sumeru-parvata) ·

सुदंसनस्सेस जसो गिरिस्स पवुच्चती महतो पव्वतस्स ।

एतोवमे ससथे नासपुत्ते जाती-जसो-दंसन-नाणसीले ॥

—सुत्रकृतांग १.६.१४

And thereafter it is said · "Just as lending protection (*abhayaḍāna*) is best of helps, an unhurting right utterance is best in the category of truth-telling, and celebrity (*brahmacarya*) is best among austerities, so is best Bhagavān Nātaputta among the world :"

दानान् सेट्ठं अभयपदानं सच्चेसु या अणवण्णं वदंति ।

तवेषु या उत्तमं बंभचेरं लोगुत्तमे भगव नासपुत्ते ॥

—सुत्रकृतांग १.६.२३

And finally the following verse in the selfsame hymn once more refers to Nātaputta : "And just as the one who possesses seven *lavas* (in the five ultimate heavenly worlds) are best among those beings who remain in stable state, and as the heaven Sudharmā's is the finest of all assembly-halls, and among all orders the one that leads to the path of liberation is the best, so is Nātaputta matchless (among the "knowers") :

ठितीण सेट्ठा लवसत्तमा या सभा सुधम्मा व सभाण सेट्ठा ।
निब्बाण सेट्ठा जय सव्वधम्मा नात्तपुत्ता परमत्थि नाणी ॥

—सुवकृतांग १.६.२४

Also in Book II of the *Sūtrakṛtāṅga*, in the chapter "Ardrakīya" (c. 3rd-2nd cent. B. C.) references to Samaṇa Nātaputta and Isiṇo Nātaputta figure :

पन्नं जता वणिण्ण उदयट्ठी आतस्स हेतु पणरेति संगं ।
ततोवमे समणे नात्तपुत्ते इच्चेव मे होती मती विपक्खा ॥

—सुवकृतांग २.६.१९

सव्वे सि जीवान दयट्ठाताए सावज्ज दोसं परिवज्जयंता ।
तस्संकिणो इत्तिणो नात्तपुत्ता उदिट्ठमत्तं परिवज्जयंति ॥

—सुवकृतांग २.६.४०

The *Doṣavaikālika-sūtra* also refers to Nātaputta in its chapter on "Piṇḍeṣaṇā" (c. 3rd-2nd cent B C) which dwells upon monastic rules for begging food and permissible alms. The two verses cited below (without translation) is the first case in point :

एतं च दोसं दट्ठनं नात्तपुत्तेन भासितं ।
अणुमातं पि मेघादी मायामोसं विवज्जए ॥

—दशवैकालिकसूत्र ५.२.४९

विडमुग्घेद्दमं लोणं तेल्लं सण्णं च फाणितं ।
न ते सन्निहिमिच्छति नात्तपुत्तवचोरता ॥

—दशवैकालिकसूत्र ६.१७

The next two verses claim that, if clothes, begging bowl, blanket, and the feet-cleaner are accepted (by a friar) for the sake of modesty and for the maintenance of ascetic practices, it cannot be construed as possession (*parigraha*), because it is (in the final analysis) the 'attachment' which is possession *par excellence* as enjoined by 'Nātaputta' :

जं पि वत्थं च पातं वा कंबलं पादपुच्छनं ।
तं पि संजम-लज्जट्ठा धारंति परिहरे वि च ॥
न सो परिग्गहो वुत्तो नात्तपुत्तेन ताह्मा ।
मुच्छा परिग्गहो वुत्तो इति वुत्तं महंतिणा ॥

—दशवैकालिकसूत्र ६.१९-२०

In the famous "sa-bhikhu" chapter of this work, Nātaputta is once more referred to in connection with the six living substantialities (*ṣoḍ[ḥi]va[nikāya]*), the five great vows (*pañca-mahāvratas*) and the fifty kinds of channels for control (*saṁvara*) over passions.

रोतिय नातपुत्तवचनं अत्तसमे मत्तेज्जा छपिय काए ।

पच च फासे महव्वतानि पचासवसरए जे, समिक्खू ॥

—*धर्मावकाशिकसुत्त*, १०. ५.

In the *Uttarādhyayana-sūtra*, the reference to Nātaputta figures only once, as an ending sentence to its chapter six: This same sentence also figures in the *Sūtrakṛtāṅga* (I 2.3 22), cited in the foregoing. In both cases this seems a later addition, probably of c. first century B C – A D², though it is hard to determine which text was the first to receive it.

Among the last works to notice 'Nātaputta' is the *Vyākhyāpajñapti*, a scholastic compilation very largely of c. 2nd-3rd cent. A D., which uses earlier sources and occasionally incorporates phrases in the style of c. 1st cent. B.C.-A.D., particularly in its *kathānuyoga* passages. The work in the first place, and at two separate but otherwise identical situations, brings in Śramaṇa Nātaputta as the expositor of the five existentialities (*pañcāstikāyas*) and statements about which of them possess form and which other are formless; this figures inside the 'Kāludāya-pṛcchā' passage where Nātaputta (sometimes with the qualifying word 'Śramaṇa') is five times mentioned.³

एव खलु समणे नातपुत्ते पच अत्थिकाए पन्नवेति, धम्मत्थिकायं अधम्मत्थिकायं जीवत्थिकायं पोग्गलत्थिकाय आगासत्थिकाय ।

तत्थ नं नातपुत्ते चत्तारि अत्थिकाए अजीविकाए पन्नवेति, धम्मत्थिकायं अधम्मत्थिकायं आगासत्थिकायं पोग्गलत्थिकाय ।

एणं च समणे नातपुत्ते जीवत्थिकायं अरुत्थिकायं जीविकायं पन्नवेति ।

तत्थ नं समणे नातपुत्ते चत्तारि अत्थिकाए अरुत्थिकाए पन्नवेति — धम्मत्थिकायं अधम्मत्थिकायं आगासत्थिकायं जीवत्थिकायं ।

एणं च नं समणे नातपुत्ते पोग्गलत्थिकायं रुत्थिकायं अजीविकायं पन्नवेति ।

Also, in the queries of the *śramaṇopāsaka* Madduā, 'Śramaṇa Nātaputta' once again figures in connection with the exposition of the five existentialities.⁴ (The date of this phrase may be the same as the last-noted.)

एवं खलु मद्दुया ! तव धम्मायरिए धम्मोवएसए समणे नातपुत्ते पंच अत्थिकाये पन्नवेति.....

In a long passage concerning Somila brāhmaṇa, Śramaṇa Nātaputta once again appears in a phrase, though the passage may not be very early and in point

of fact may be belong to the 2nd or 3rd century A. D. since it incorporates a term *pūrvānupūrvi*⁸ :

एवं सल्लु सन्नणे नातपुत्ते पुब्बानुपुल्लि चरमाने गामानुगामं दूइज्जमाने सुहंसुहेनें.....(इत्यादि)

Contemporaneous to the last noted, and final reference to 'Nātaputta' is to be discerned in the third appendix "Bhāvanā" in the second book of the *Ācārāṅga-sūtra* :

तेन कालेन तेन समयेन समणे भगव महावीरे नाते नातपुत्ते नातकुलविनिव्वत्ते विदेहे विदेह्विसे विदेहजच्चे विदेहसुमाले तीसं वासाति विदेहे ति कट्टु..... (इत्यादि,)

After this, references to 'Nātaputta' are virtually absent in the *āgamas*.⁹

Notes and References

- 1 Besides Vira and Mahāvira, he is also called Buddha, Ṛṣi, Maharṣi, Muni, Mahāmuni, Kāśyapa (after his *gotra*), etc
- 2 In the *Daśavaikālika-sūtra*; the whole chapter is in the ancient Vaitāliya metre, the sentence appears as verse, but since it has no metrical consistency, it creates unconformity. The next verse numbered 23 seems an interpolation by virtue of its style, wording, and content. In point of fact this chapter of the *Daśavaikālika* ends with the verse 21. The whole of the chapter 6 of the *Uttarādhyayana* is in Anuṣṭubha metre, the end marked by the sentence under discussion appears separately in prose form with nothing after that.
- 3 While the *Vyākhyā-prajñapati*'s main bulk is stylistically dateable to the 2nd-3rd cent. A. D., its *Kathānuyoga* passages and chapters, some of which could be of the 1st, 2nd, originally belonged to other works, these have been shunted to this work possibly in the period between the late fourth and the early sixth century A. D.
- 4 There is no evidence that Mahāvira has expounded the *pañcāstikāyas*. These were known to, and collectively mentioned by Jina Pārśva in the *Ṛṣibhāṣitāni* and possibly the detailed nature of the *astikāyas* was first defined by the pontiffs of the sect of Pārśva.
- 5 The term does not figure in earlier texts.
- 6 The *Prāśnavyākaraṇa*, a pretender *āgama* of c. seventh century A. D., mentions *nūtamuni*; and Dhanañjaya, the Dīgambara poet of the 7th-8th century A. D., includes 'Jhātṛputra' in the list of the epithets of Mahāvira. (I forego citing these later references, which in any case are secondary; for in the age of these later authors, the epithet 'Nātaputta' for Mahāvira was not in currency, and if at all appearing as rare instances, the usage derives from or harks back to the early āgamic sources.)

N. B. In the citations from the *āgamas* the language has been restored to Ardhamāgadhī by eliminating the Mahārāṣṭri Prakṛta affectations.

THE CONCEPT OF MIND IN JAINISM

T G Kalghatgi

The problem of the nature and functions of mind has a significant place in philosophy as well as psychology. It has eluded the grasp of the philosophers and psychologists from the early past to the present day. Metaphysically, the mind was considered by some as the principle of the Universe existing in relation to the phenomenal world. Mind, in point of fact, was given primary emphasis as a cosmic principle by the idealists. Psychologically, what concerns is the individual mind,—individual's sphere of psychic states.

It is not easy to define mind; for its definition has to be in terms of psychic processes and states. Wundt says that mind is the pre-scientific concept. It covers the whole field of internal experiences.¹ McDougall defines mind as an organised system of mental and purposive forces.²

The philosophical study of mind shows that the ancient Indian thinkers possibly were aware that they were groping at grasping the intangible, ineffable and immaterial. But they could not free themselves from the material. In the pre-Upaniṣadic thought, the principle of *Rta* became the Principle of the Order of the Universe. Similarly, the term *kratu* is shown to be the antecedent of the term *manas* or *prañā*. In the *Upaniṣads* the importance of mind and its functions was gradually realised. An expression such as "I was elsewhere in mind, I could not see, I could not hear" is met with in the *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*.³

The old metaphysical problem of the relation of mind and soul continued to disturb the philosophers of the ancient world. Aristotle, for example, in his *De Anima* said that Democritus regarded mind as identical with the soul for the fineness of its particles. Titus Lucretius Carus averred that mind and soul are kept together in close union and make up a single nature.⁴ The Jaina thinkers, on their part, asserted the distinction between soul and mind. Jina Vardhamāna Mahāvira was asked by Gautama whether mind was different from the soul. "Oh, Gautama," said, Mahāvira, "mind is not the soul, as speech, like mind, is different from the soul. Non-living substances have no mind."⁵

Mind was postulated, and the postulation was based on the evidence of experience. The contact of the sense organ with the soul alone does not give rise to experiences, because there the mind is absent. Again mind has the functional connotation which speaks for its nature, just as speech signifies the function of speaking, fire expresses the function of burning and the light shows the light."⁶ (Miss) Washburn says that there is no objective proof for the existence of mind.⁷ We have to posit the existence of mind on the basis of behaviour and experience.

The structural phase of the mind was recognised by the philosophers of India and the West as well. The Upaniṣadic philosophers supposed that mind for its formation depends on 'alimentation'.¹² Mind was supposed to have been formed out of the food that we take—"annamayam manaḥ." Food takes three different forms—the subtlest part becoming mind. According to the Sāṃkhya-yoga, *buddhi*, *ahaṃkāra* and *manas* are products of *prakṛti*.¹³ Hiriyanna says that, according to this view, the functions that we describe mental are really mechanical processes of the physical organism, which assume a psychical character only when illuminated by the spirit.¹⁴ In the Vedānta-darśana, *antaḥkaraṇa* is looked upon as *bhautika*. In Western thought also, there were philosophers who conceived of mind as material. Mind is formed of fine and exceedingly minute bodies.¹⁵ The Jaina distinction between the *dravya-manas* and *bhāva-manas* can be compared to the description of mind given by C. D. Broad in his *Mind and its Place in Nature*.¹⁶ According to him, mind has two factors—the bodily and the psychic. The bodily factor is described as the living brain and the nervous system, about the psychic factor, says Broad; it is sentience alone. Neither mental characteristics nor mental events seem to belong to it. Broad, however, seems to be vague regarding the psychic factor. Regarding the *dravya-manas*, we may refer to the view of McDougall who has likened it to the mental structure, though he was careful to suggest that the structure of the mind is a conceptual system.¹⁷

The problem of the instrumentality of mind for experience may next be considered. It was generally believed that mind is a sense-organ (*indriya*) like other sense-organs. In the *Upaniṣads* we find references to the mind as *indriya*. The *Prañna-Upaniṣad* mentions mind as the central sense organ. There were some philosophers who believed that *manas*, *buddhi* and *ahaṃkāra* together constitute the internal organ (*antaḥkaraṇa*). The *Nyāya-Vaiśeṣika* systems regarded mind as an internal organ. Gautama did not include it in the list of sense-organs. Kaṇāda is silent on this issue. Vātsyāyana, on his part, included *manas* under the senses.

The Jains believed that mind is a "no-*indriya*" in the sense that it is different from the 5 sense-organs. Its sense contents and functions are not entirely identical with those of *indriyas*. The prefix 'no' does not mean the absence in the negative sense: It is at times rendered as *īṣad*. It is quasi-sense organ. They still accept the instrumental function of the mind. In the *Gommaṭasāra* (*Jivakāṇḍa*), there is a brief description of the mind as *no-indriya* mental states, and events are possible through mind. But there is no external manifestation as in the case of other sense-organs. The function of mind is assimilative.¹⁸ The *Pramāṇamīmāṃsā* describes mind as the thing which grasps everything. In the *vytti* of the same it is said, "*Manomindriyamiti no indriyamiti ca ucyate*".¹⁹ The *Tattvārthasūtra* describes this function as *śruti*-cognition. The function is also the *mati*-cognitions and its modes.²⁰ The Jains have accepted the instrumental nature of mind

(*karṇatva*), having two spheres of function :— i) *bāhya karṇatva* (external function) and ii) *antaḥkarṇatva* (internal function). Even the *dravyamaṇas* has been described as *antaḥkarṇa*. Being the internal organ, it is different from the sense-organs.²¹ However, such a description of mind need not be interpreted in the sense that, according to the Jaina view, mind is not a sense organ; in fact it is more than a sense organ. The function is not specific like that of other sense organs : It is *sarvārthagrahaṇam*

The relation between body and mind has been a perennial problem for philosophers and psychologists as well. Attempts have been made to solve it by presenting various theories based upon the fundamental philosophical standpoints of the philosophers. The problem has two sides— i) philosophical and the ii) psychological approach to the problem. Philosophically, there are the materialists who have given exclusive emphasis on matter, the mind, for them, being either a product of matter or a non-entity. The idealists lay emphasis on the primacy of mind. The realists emphasise the reality of both matter and mind. The relation between finite mind and finite body may be : 1) a complete dependence, as when mind is considered to be the secretion of the brain, 2) that of parallelism where the two series, the physical and the mental run parallel to each other and 3) the relation of interaction between the physical and the mental. The Jaina philosophers discussed the metaphysical aspect of the problem and they also brought out the psychological implications of the problem. This is very much evident in the exposition of the mechanism of the bondage of the soul, the psyche by the flow and accumulation of the *karma-vargaṇās*. Jina Mahāvīra had pointed out to Gana-dhara Vāyubhūti that it is not correct to maintain that consciousness is a product of the collection of *bhūtas*, material elements, like earth and water, or just as intoxication is produced by the combination of *ghātaki* flowers and jaggery, though not found in the elements separately. The *cetanā* in point of fact is the quality or property of the soul. In this we find the refutation of the Lokāyata or Materialist view.²² Similar arguments were put forth in the *Sūtrakṛtāṅga*.²³ On account of the rise (*udaya*), annihilation (*kṣaya*), and suppression (*upaśrama*) of karmic particles, *jīva* has 5 *bhāvas*.²⁴ Being affected by the changes in the karmic material, *jīva* experiences certain emotional states. But whatever emotional states appear in the consciousness are due to causal agency of *jīva*. The extrinsic cause is the physical matter and the proximate cause is the *jīva*. It is thus parallelistic. Two distinct causal agencies have been discerned— *nimitta kartā* or efficient cause, and *upādāna kartā* or substantial cause of the psychic changes. The two series, the karmic and the psychic correspond to each other. Karmic matter brings about its own changes. *Jīva*, through its impure ways of thought that are conditioned by karmic matter, brings about its own psychic changes. But the Jaina parallelism is not merely the temporal correspondence of the two series, point by point : It is transcended by the doctrine of *nimitta kartā*. As in the Cartesian view, their thinking and unthinking are distinct, yet the two are related by the peculiar

concept of causal relation. The unthinking may be the *nimitta kartā* of the other and the converse may be also true. But the two causal relationships are independent. Kundakundācārya gives a graphic description of the process of the formation of the physical and the mental states and also their interaction. The world space is filled with material bodies, some perceptible, others imperceptible. These constitute the *karma*. These are the *karma-vargaṇās*. They are the physical molecules of a particular constitution which give them the tendency to be attracted by the *jīva*.²⁶ This is also known as the *karma-prayoga-pudgala Jīva* and *karmavargaṇās* coexist, but by the mere fact of contiguity, *Jīva* and karmic matter are brought together, as the casket filled with black collyrium power becomes black by mere contact.²⁶ The relation of the *bhāva-māna-rūpa* has been described on the analogy of the mixture of milk and water *kṣīraniravat*.²⁷ Just as the lotus-hued ruby placed in a cup of milk imparts its lustre to the milk, so does the *jīva* residing in the body impart its lustre or intelligence to the body.

Radhakrishnan has pointed out that the Jainas have accepted the dualism of body and mind and the parallelism, with all its limitations. The Jainas have advocated a sort of pre-established harmony to explain the reasons for the soul to experience the fruits of *karma*.²⁸ But the Jainas do not merely speak the language of the pre-established harmony. That would be a mere mechanistic explanation. Metaphysically, they recognised the dichotomy of body and mind. Yet, the empirical approach showed them that there is an interaction and mutual influence. Their approaches to the problems were from two different planes—the noumenal (*nīścaya naya*) and the phenomenal points of view (*vyavahāra-naya*). A clear and a consistent formulation from the *vyavahāra-naya* would have been possible if the metaphysical and the psychological analyses were clearly distinguished. "The Jaina theory was an attempt at the integration of the metaphysical dichotomy of *jīva* and *a-jīva* and the establishment of the individual mind and body"²⁹

Notes and References

- 1 Wilhem Wundt, *Principles of Psychological Psychology*, translated by E. B. Titchner, McMillan & Co, New York 1904, "Introduction", p. 3
- 2 William McDougall, *An Outline of Psychology*, 12th ed., Methuen & Co., London 1948, p. 35.
- 3 *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* III, 1, 4.
4. B. Rand, *The classical Psychologists*, Houghton Mifflin Co, 1912, p. 98
5. *Abhidhāna Rājendra* Vol IV, p. 82
- 6 *Ibid.*
7. Margaret Washburn, *The Animal Mind* (The Animal Behaviour Series 4th edition), McMillan & Co, New York 1936, p. 31
- 8 *Vīṣṇuśāstraśāstra* 3525

9. *Abhidhāna Rājendra*, Vol. IV, p. 74.
10. *Viṣeṣāvākyabhāṣya* 3525.
11. *Gommaṣasāra—Jivakāṇḍa* 443.
12. T. G. Kalghatgi, *Some Problems in Jaina Psychology* (Karnatak University), Dharwar 1961, p. 21.
13. *Chāndogya Upaniṣad* VI, 12.
14. H. Hiriyanna, *Outlines of Indian Philosophy* (Allen and Unwin), 1932, p. 285.
15. Rand, *The Classical*, p. 99.
16. C D. Broad, *Mind and its Place in Nature*, Kegan Paul 1937, Ch. XIV.
17. McDougall, *An Outline*, p. 42.
18. *Gommaṣasāra (jivakāṇḍa)* 444.
19. *Pramāṇa-mīmāṃsā* 24 and vṛtti thereof.
20. *Tativārtha-sūtra* II, 21
21. *Abhidhāna Rājendra* Vol IV, p 76
22. *Gaṇadhuravāda*, Part III
23. *Sūtrakriāṅga* 8 and commentary
24. *Pañcāstikāyasāra* 69, 70-78.
25. *Ibid.*, 70-78 Sacred Books of the Jainas Vol. III, Arrah 1920, Editor's Commentary
26. *Ibid*
27. *Abhidhāna Rājendra* Vol IV, p 75
28. S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, Vol I, Allen Unwin 1941, p 310.
29. T. G. Kalghatgi, *Some Problems.*, p 29

A PROPOS OF THE BOṬIKA SECT

M. A. Dhaky

Sagarmal Jain

Up to the period of the *niryuktis* (c. A. D. 525¹), the Śvetāmbara Jaina canon noticed only seven *nihnavas* (heretics), each of whom had differed on one singular point from, or one aspect or interpretation of, one or the other early doctrine of the Nirgrantha religion². Partly basing his exposition on the immediately preceding, rather succinct, exegetical notices and partly on the then current elucidatory traditions on such and similar old records, Jinabhadra gaṇi kṣamāsramaṇa in the *Viśeṣ-Āvaśyaka-bhāṣya* (c. A. D. 585³), presents an historical as well as quasi-historical account of these traditional seven, plus an additional or the eighth heretic, Śivabhūti. While the preceding more ancient seven *nihnavas* ultimately had been proven inconsequential, the eighth one,—the heresiarch Śivabhūti,—by his separation from the main ecclesiastical stream, brought about a major schism which eventually grew into a definite, viable, and an important sect with a school of thinking and practice that was branded “Boṭika dṛṣṭi (Boṭiā dīṭṭhi)” by the post-āgamic Śvetāmbara commentators.

The term “Boṭika” (“Boṭiya” or “Boṭiyāṇa” in Jaina Māhārāṣṭri and “Bodiga” or “Boṭiā” in late Ardha-Māgadhī) has been taken to mean “Digambara” by current Śvetāmbara writers,⁴ a misinterpretation that has been perpetrated presumably from the time of the late medieval Śvetāmbara writings onward, and had of late attracted unwarranted attacks on Jinabhadra gaṇi kṣamāsramaṇa by some pundits of the Digambara sect who did not suspect that the interpretation of the term and hence the ascription of the sect was wrong⁵. Indeed, Walther Schubring was aware that the term did not originally imply the way it was later thought to be.⁶ Schubring, however, suggested no alternative interpretation. It was Muni Jambuvijaya who made a right guess that the appellation “Boṭika” had meant ‘Yapaniya’⁷.

Let it at the outset be clarified that, before Jinabhadra gaṇi, the term “Boṭiya” is mentioned in the Bhāṣya (c. A. D. 550-575) on the *Āvaśyaka-sūtra*;⁸ the *bhāṣya-gāthā*, moreover, reports the date of the origination of “Boṭiya dīṭṭhi” to be V. N. S. 609/A. D. 132⁹. The still earlier *Mūla-bhāṣya* (c. A. D. 550) briefly alludes to a question asked by Śivabhūti to Ārya Kṛṣṇa at Rathavirapura (the place of schism, unidentified, perhaps somewhere in M. P. or U. P.,¹⁰) which

apparently was a prelude to the discussion between the two pontiffs which ultimately led to the schisms (as the commentators including Jinabhadra gaṇi report) The latter *gāthā* also figures in the *Uttarādhyayana-niryukti* (c. A. D. 525)¹¹ The *gāthā*, as found in the *mūlabhāṣya* of the *Āvaśyaka-sūtra*, may have been taken from the *Uttarādhyayana-niryukti* or, equally, it may have drifted to the selfsame *niryukti* from the *mūlabhāṣya*. At any rate the *gāthā* in question is not posterior to c. A. D. 550. The *Niryuktis* do sometimes briefly allude occasionally with one word or a few catch words, to the anecdotes purporting to some historical events or happenings besides legends, parables, etc., which are not long afterwards commented upon by the Prākṛta *bhāṣyas* and the *cūrṇis* and next by the Samskṛta *vyūttis* in fuller perspective. At the same time, there are instances where the *Niryukti-gāthās* are partly (or wholly and sometimes inextricably) mixed up with those of *bhāṣyas*¹². At any rate, the *mūla-bhāṣya* on the *Āvaśyaka* which alludes to Śivabhūti, is definitely anterior to the *Vīṣeṣ-Āvaśyaka-bhāṣya* (This exonerates Jinabhadra gaṇi !)

Posterior to the *Vīṣeṣ-Āvaśyaka-bhāṣya*, the *Āvaśyaka-cūrṇi* (c. A. D. 600-650), while explaining the relevant older *bhāṣya-gāthās*, narrates the Śivabhūti episode at some length, and, at one other place, classes the monks of the five sects, —the Ājivaka, Tāpasa, Parivrājaka, Tatkṣāṇika (Buddhist), and 'Boṭiya'—as *avandya*, unworthy of paying obeisance.¹³ A verse, plausibly an interpolation, in the *Ogha-niryukti* (main text c. early 6th cent. A. D.) interprets a visual encounter on one's way with a Cakracara¹⁴, Pāṇḍuraṅga (Śivaite monk) and Boṭika as auguring unpropitious, the worst of them all being Boṭika, meeting whom would consequence in death¹⁵ ! This interpolation, however, could be of a date as early as the seventh or the eighth century, for contempt toward the Boṭika is also noticeable in the *Sūtra-kṛtāṅga-cūrṇi* (c. last quarter of the 7th cent. A. D.)¹⁶, and what is more, still earlier in the *cūrṇi* by Agastyaśiṃha on the *Daśavaikālika-sūtra* (c. A. D. 650)¹⁷. Incidentally, Bāṇa-bhaṭṭa, in the *Harṣa-carita* (c. early 7th cent. A. D.), explicitly refers to an episode of visual encounter of a *nagnāṅaka* to prince Harṣavardhana at one place and prince's looked upon as inauspicious, even prognosticative of death¹⁸ ! It is then clear that, aside from the Śvetāmbaras, the brahmanists of the period also believed that the visual confrontation with a nude Jaina monk (*kṣapaṇa*) is unpropitious.

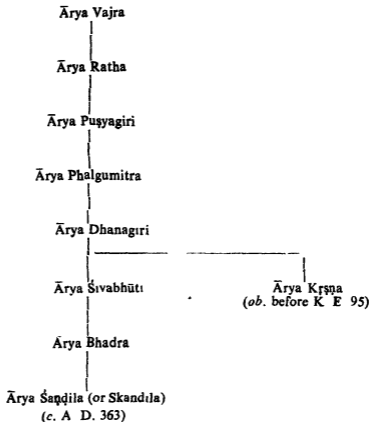
Among the early literary notices on Boṭika, the last is perhaps by Haribhadra sūri. In his *Boṭika-pratisedha*¹⁹ which may perhaps be the same as his *Boṭikā-nirāsa*²⁰ also gives the characteristics of Boṭika²¹ not applicable to the Digambara but to the Yāpaniya sect.²²

None of these sources, however, define or explain what 'Boṭikā' means. The term may mean "polluted" or "corrupt". The verb 'boṭavun' in the current

Gujarāti means 'to pollute'. The *Sārtha Gujarāti Joḍḍhikōḷ*²⁸ derives the word from the *deśya* 'boṭṭā'²⁴ whereas the Prakṛta is "Boḍiā" and not "Boṭṭiā". So Professor Harivallabh Bhayani suggested another current Gujarāti word "boḍavun" to shave as a source-word and "Boḍiā" and its Sanskritized form "Boṭika" simply meaning "shaven" or by extension, nude.²⁵

But the meaning of the term glossed above does not go far in explaining the characteristic features and doctrinal positions of the Boṭika sect. A statement in the *Ācārāṅga-cūrṇi* (c. late 3rd quarter of the 7th cent. A. D.), cited by Muni Jambuvijaya, somewhat illumines the problem.²⁶ According to this commentary, the Boḍiyas are those whose only possession is their body (*śarīra-parigrāhi*)²⁷ meaning thereby that the Boṭika monks practised nudity, and they received in and ate food from their folded palms (*pāṇi-puṭa-bhoji*), which, by implication, meant the rejection of begging bowl, the use of which the monastic practice of the proto-Śvetāmbara friars allowed. However, the definition of the term Boṭika, if this feature alone is considered, can equally apply to the Digambara monks. That the *Cūrṇi*'s succinct but pointed description applies to the friars of the Yāpaniya order is clear from the Yāpaniya work *Ārādhanā* of Śivārya (c. 6th cent. A. D.), the author specifically declaring himself to be '*pāṇi-tala-bhoji*'.²⁸ The early Yāpaniyas, it seems, were particular in stressing this specific feature of their practice since the Northern Yāpaniya monks, unlike their Digambara counterpart, often bore the epithet 'ārya' (as in Śivārya's lineage) or *vācaka*, *kṣamābramaṇa*, etc. as their early Gupta inscriptions (c. A. D. 370) from Vidiśā would tend to suggest.²⁹ There the friar concerned is expressly called "*pāṇi-pātrika*", the one who uses palms as bowl. The Yāpaniyas and the Digambaras shared two monastic features in common; strict nudity, and almost absolute non-possession for friars. But the Yāpaniyas recognized the same early *āgamas* which are the part of the Śvetāmbara canon; and hence there was no doctrinal difference between the Śvetāmbaras and the Yāpaniyas unlike Digambaras and these two sects.

However, the secessionist Śivabhūti, the originator of the Yāpaniya sect, was not Digambara but Śvetāmbara. Śvetāmbaras for long did not know about the existence of the Digambara sect and their different doctrinal views. Hence by the term Boṭika they could not have meant Digambara but Yāpaniya. According to the earlier part of the *Sthavirāvali* (hagiological list) of the *Paryuṣaṇā-kalpa*,³⁰ he was the disciple of Ārya Dhanagiri and grand disciple of Ārya Phalgumitra in the line of the illustrious of Ārya Vajra, and, according to the later additional part (c. A. D. 503/516)³¹ of the selfsame *sthavirāvali*, Śivabhūti had a confrère Aja Kaṇha, Ārya Kṛṣṇa.³² There is, however, no hint there about Śivabhūti's secession from the main stream. In point of fact, his disciple—Ārya Śaṇḍila—onwards the line of pontiffs continues till it ends with Ārya Śaṇḍila (or Skandila) who had presided over the Mathurā Synod (c. A. D. 363) :



From the *sthavirāvali* it is clear that Ārya Śivabhūti was a senior confrere of Ārya Kṛṣṇa as against the impression carried in Jinabhadra gaṇi's narration, which makes Ārya Kṛṣṇa "guru" and Śivabhūti "śiṣya", a mistake in fact had been made by the earlier *bhāṣya*. Significantly, while the Śvetāmbara commentators denigrate Śivabhūti, the Digambara Jain work *Bhāvopāhuḍa* (*Bhāvaprābhṛta*, c. late 8th cent. A D. or later),⁸³ ascribed to Kundakundācārya, extolls Śivabhūti for his *bhāvavikuddhi* by *tasa-bhāṣa*⁸⁴ Since no Digambara pontiff with the appellation of Śivabhūti is known, it is very likely that *Bhāvopāhuḍa*'s Śivabhūti is probably identical with the separatist Śivabhūti of the Śvetāmbara sources, who was most welcome to the Digambara sect since he had insisted on nudity and absolute non-possession.

As for the date of Ārya Śivabhūti, since he is fifth after Ārya Vajra (c. 1st cent A D) in the succession list, he may be ascribed to c. 2nd-3rd cent. A D. The Mathurā Śilāpaṭṭa (stone plaque) dated to the 95th year of the Kuṣāṇa Era very reverentially depicts 'Kaṇha samana (Kṛṣṇa Śramaṇa or Ārya Kṛṣṇa)'⁸⁵ The date of the *śilāpaṭṭa* in terms of Christian Era variously can be A.D. 200-205, or 223, or 238, depending on the year from which the Era of Kaniṣka is reckoned or

computed.³⁸ In any case, the traditional date of V.N.S. 609/A.D. 132 for the Boṭika schism given by the *bhāṣya* and maintained by Jinabhadra gaṇi does not seem accurate.³⁷

The Mathurā *śilāpaṭṭa* of Ārya Kṛṣṇa represents the *guru-mūrti*, and the presence inside the depiction of Nāgarāja shows that some years had already elapsed after the demise of the pontiff Ārya Kṛṣṇa. Under the circumstances, the Śivabhūti schism ultimately may have taken place some time late in the last quarter of the second century A.D. at the latest.

We may note, in passing, the date given by Devasena in his *Darśanasāra*³⁸ for the origination of the Yāpaniya sect: According to which it was founded by Śrikalaśa, a Śvetāmbara pontiff, in V S 675 (A D. 619), or, as the alternate reading says, in V.S. 205/A.D. 159, at Kalyāṇa³⁹ Kalyāṇa was the capital of the Cālukyas from the days of Āhavamalla Someśvara I who was enthroned in A.D. 1044. Nothing, however, is known from the historical records about that town before the days of the Cālukyas. And the date, at least A D 619 is much farther afield from the truth. Devasena for certain was in darkness about the origin of the Yāpaniya sect. For all sects (excepting for his own), he not only conjures up an historical wrong perspective but, the worst of all, a highly sectarian and venomous standpoint also of which Śrutasaṅgāra (15th cent. A D) and Ratnanandi (16th-17th cent. A D) were heirs.⁴⁰ There are no parallels in pre-medieval Śvetāmbara literature to the writings of the last two authors.⁴¹

Notes and References

1. The available *niryuktis* have been ascribed by late Muni Punyavijaya to (the so-called) Bhadrabāhu II, brother of the astronomer Varāhmihira (c. early 6th cent. A D.), according to the Jaina writers of the Solāṅki period. While the existence of Bhadrabāhu II cannot be proven, nor is there any real ground to so suppose, the *niryuktis* can of course be ascribed to c. A D. 525, or inside years not long after the Valabhī Synod II (c. A D. 503/516), with the qualification that they partly draw on the one hand from the floating *saṃgrahaṇīs* compiled between the third and the fifth century A.D., and on the other hand also contain verses which may have been interpolated between the sixth and the eighth century A.D.
2. The *Sthānāṅga-sūtra* (c. 3rd quarter of the 4th cent. A D.), the *Aupapātika-sūtra* (c. 3rd cent. A D.), and the *Āvaśyaka-niryukti* (c. A.D. 525) in particular take notice of the seven *nihnavas*. The subsequent exegesis elaborate upon the original succinctly stated information in the aforementioned works.

3. Jinabhadra gaṇi kṣamāsramaṇa apparently had passed away in c. A.D. 594. He had written the commentary in Sanskrit on his *Vīṣeṣ-Āvaśyaka-bhāṣya* which he had left unfinished before death. Also the *Vīṣeṣ-āvaśyaka* and the *Jitakalpabhāṣya* were compiled before the *Vīṣeṣ-Āvaśyaka-bhāṣya*. So the plausible date of composition of the *Vīṣeṣ-Āvaśyaka-bhāṣya* could be c. A.D. 585 or at most a few years later on average computation
4. This is the stock view reflected in most of the current Śvetāmbara Jaina writings. The writers were under double delusion in that they mistook the Yāpaniya like the *Ārādhanā* of Śivārya (c. 5th-6th cent A.D.) and the *Mūlācāra* of Vattakare (c. 6th-7th cent A.D.) as of Digambara affiliation (as did most, and still do many, Digambara writers themselves despite late A.N. Upadhye as well as late Pt. Nathuram Premi's investigations). The current historical investigations on the major early schisms in the Nirgrantha Church had, therefore, gone completely astray, the conclusions reached were absolutely erroneous, and all these writings have only served to mislead both old and new generations of scholars including Western and the Japanese. For the latest, among those who took "Boṭika" as "Digambara", cf. Jagadish Chandra Jain and Mohanlal Mehta, *Jaina Sāhitya kā Bṛhad Itihāsa* (Hindi), Pt. 2. Varanasi 1966, p. 205
5. One other factor that arose their anger was Jinabhadra's defence on the āgamic position of the sequential occurrence of perception and cognition for an omniscient.
6. *The Doctrines of the Jainas*, first edition, reprint, Delhi 1978, p. 50. "The Śvetāmbara report (Av. nijj 418 a) on the heresy committed by Boḍiya Śivabhūti in the year 609 after MV, who wanted the Jina-kappa (Jina-kalpa) to be made generally acknowledged and who himself accepted it notwithstanding the warnings of his guru. Originally, however, this was nothing to do with the Digambaras and was related to them only later".
7. Cf. "Prastāvanā" (Gujarāti) *Āyārāṅga-suttam* (Pt. 1), Jaina-Āgama-Series Vol. 2, Śrī Mahāvira Jaina Vidyālaya, Bombay 1977, p. 49
8. The first of these verses gives the date of the Boṭika schism at Rathavirapura and the next verse ascribes it to Boṭika Śivabhūti the Heretic, and reports that this heresy came into being at Rathavirapura. In the next verses figure a hint as to a dialogue between Śivabhūti and Ārya Kṛṣṇa at Rathavirapura and to Kauṇḍinya and Koṭṭivira, two supporters and disciples of Śivaonati.

ऊन्वाससतार्हं जवत्तरार्हं तद्दया सिद्धिं गतस्स वीरस्स ।
 तो बोद्धियाच्च विद्दी रत्तवीरपुरे समुप्पणा ॥३०३२॥
 ऊहाए पण्णत्तं बोद्धियत्तिवभूत्तिउत्तरेहि इयं ।
 सिण्णत्तं सण्णमिणमो रत्तवीरपुरे समुप्पणं ॥३०३३॥
 रत्तवीरपुरं भवरं दीवगमुज्जाणमन्वत्तत्तं य ।
 सिवभूत्तिस्सुवहिम्मी पुच्छा वेराण कवणा य ॥३०३४॥
 बोद्धियत्तिवभूद्धो बोद्धियत्तिगत्तं होत्ति उप्पत्ती ।
 कोण्डिण्णकोट्टवीरा परंपरप्फासज्जण्णा ॥३०३५॥

—विशेषाचार्यकथाव्य

It seems that all four verses apparently are quotes from the earlier *bhāṣya*-commentaries. The last two at least have been called "*bhāṣya-gāthās*" or "*saṅgraha-gāthās*" by commentators. The basic verses are followed by a long narrative by Jinabhadra gaṇi (up to vs. 3093) on how it all eventualized.

- 9 Cf. above vs 3032. The A. D. conversion is based on Harmann Jacobi's reckoning B C 477 as the year of Vira-nirvāṇa.
- 10 This is just a guess; it may not be right.
- 11 Cf. Muni Puṇyaviṇaya (Gujarātī), "Chedasātrakāra and Niryuktikāra," *Śrī Mahāvīra Jaina Vidyālaya Rajata-Mahotsava-Grantha*, Bombay 1940, p 191. Muni Puṇyaviṇaya had regarded Boṭika as Digambara.
- 12 For instance the *niryukti* and the *bhāṣya* of the *Bṛhad-kalpa sūtra* and of the *Niśītha-sūtra*.
- 13 किं च, इमेवि पंच ण वंदियन्वा समणसहेवि मति, जहा आजीवण तावसा परिव्यायया तच्चणिया बोद्धिया सभणा वा इमं सामणं पडिवन्ना, ण य ते अन्नित्ये ण य सत्तिये जे वि सत्तिये न प्रतिज्ञामणुपालयन्ति ते वि पंच पासत्थादी ण वंदितव्वा ।
(For discussion, cf. Mohanlal Mehta, *Jaina Sāhitya kā Bṛhad Itihāsa* (Hindi), Pt. 3, Pārśvanātha Vidyāśrama Śodha Saṁsthāna, Varanasi 1967, p 302.)
- 14 The meaning of the term is unclear to us. It may perhaps mean a monk of a sect whose practice was to progress circularly on his way.
- 15 For discussion see Jain & Mehta, *Bṛhad.*, Pt. 2, p 205.
- 16 तमिति तं अत्तयाए पसंबुद्धं रोयमाणं, एये ण सव्वे, सन्ता भासंति परिभासंति, आजीवकप्रायाः अन्यतीर्थिकाः, सुत्तं अनागतोभासियं च काळञ्च बोद्धिया ।
and :
ते इति आजीविकाः बोद्धियादयो ये बोद्धियभोजिनः पाल्लण्डाः ।
also :

प्रतिलम्ब्य ज्ञान-दर्शन-चारित्र्यवन्तं धर्मं प्रतिलम्ब्य तीर्थकरोपदेशाद् जमालिबद् आत्मोत्कर्षधोषाद्
विनश्यन्ति, षोडशमाहिलावसनाः सर्वे निहन्वाः आत्मोत्कर्षाद् विनष्टाः बोधिकाश्च ।

(Ed. Muni Śrī Puṇyavijayajī, *Sayagadaṅgasutta*, Prakrit Text Society Series No 19, Ahmedabad 1975, pp. 90, 92, and 219)

17. पुणो बिसेसो जिणदेसिते, ण बोडियि णिण्णुगादिसच्छंभगाहे ॥
(Ed. Muni Puṇyavijaya, *Dasakāliyasuttam*, Prakrit Text Society Series No. 17, Ahmedabad 1973, p. 256.)
18. Cf *Harṣacarita* V; also see V. S. Agrawal, *Harṣacarita : Eka Sāṃskṛtika Adhyayana* (Hindi), Patna 1964, pp. 90. 109. Agrawal identifies the *nagnūṭaka* of Bāna bhaṭṭa with Yāpaniya monk. Earlier than Bāna, in Viśākhadatta's Sāṃskṛta play, the *Mudrārākṣasa*, similar hateful attitude toward the *kṣapaṇaka* (nude Jaina monk) is evinced as noted by Agrawal : (For the text, cf Kane, fifth edition, Motilal Banarasidas, Varanasi 1965, p 20)
19. As the name suggests, the work deals with the refutation of the Boṭika (monastic) practices
20. This is the view of Pt Dalsukh Malvania he expressed during a discussion with the first author We have not seen this work
21. For details see in this volume the article in Hindi on this subject by Pt Malvania
22. *Ibid*, pp 68-73
23. Gujarat Vidyapith, 5th edition, Ahmedabad 1967.
24. *Ibid*, p. 109.
25. During a personal discussion with the first author.
26. "आह—जइ एवं अप्पबहुअणुयुल्लचेयणाचेयणदब्बआदाणातो परिग्गहो भवति तेण जे इमे सरीर विसपरिग्गहा षाणिपुडभोइणो ते णाम अपरिग्गहा, तं जहा—उदु डण-बोडिया(य)-सरक्खमादि तेसि अप्पादिपरिग्गहवियप्पा णत्थि, तं च [ड]परिग्गहं भत्तं (वत्तं) लद्धं सेसाणि वि वयाणि तेसि भविस्संति, वल्लि(ति)त्ते य संजमो, ततो मोक्ख ड [ति] । तं च ण भवति, जम्हा—एतदेवेगेसि महम्मय भवति [सू० १५४] जे बोडियादि आउक्काया रसगादि तिबिहेति (आउक्काय-उद्देसिगादि गिण्हेति ?) तेसि तदेव सरीरं महम्मयं । जे वि आउक्काइयउद्देसियादि परिहरंति जावणिज्जाइणो ते वि अपडिलेहित भुंजति अपडिलेहिते य ठाणादीणि करेति ।"—आचारार्ङ्गचूर्ण
(Cf *Āyārāṅgasuttam*, "prastāvanā" (Gujarāṭi), Jaina Āgama Series 2, pt 1, Bombay 1977, p. 49)
27. *Ibid*.
28. For the citation and the discussion thereof, of. Nathooram Premi, "Yāpaniyoṅ-kā Sāhitya" (Hindi), *Jaina Sāhitya aur Itihāsa*, Bombay 1956, pp. 68-69.
29. G S Gai, "Three Inscriptions of Rāmagupta," *Journal of the Oriental Institute*, Vol. XVIII, pp. 250-251.

30. *Ed. Muni Darsanavijaya, Śri Paṭṭāvālī-Samuccaya. Śri-Cāritra-Smāraka Granthamālā, No 22, Viramgam 1933, pp. 8 and 10.*
31. १८—थेरस्स णं अज्जघणगिरिस्स वासिट्ठसगुत्तस्स अज्जसिब भूइ धेरे अन्तेवासी कुच्छसगुत्ते ।
१९—थेरस्स णं अज्जसिबभूइस्स कुच्छसगुत्तस्य अज्जमइ धेरे अन्तेवासी कासवगुत्ते ।
and :
वन्दामि फग्गमित्तं च, गोयमं घणगिरिं च वासिट्ठ ।
कुच्छं सिबभूइम्मिच्च, कोसिय दुज्जंत कण्हे अ ॥१॥
32. This goes against the *Āvaśyaka* literature's statement that Ārya Śivabhūti was a disciple of Ārya Kṛṣṇa. The *Sthavirāvalī* being about five centuries earlier, for is certainly more reliable on this point.
33. Pt. Pannalal Sahityacharya, *Kundakunda-bhārati*, Faltan 1970, p. 263.
34. तुसमास घोसंतो भावविद्युढो महाणुभावो य ।
णामेण य सिबभूई केवलणाणी कुढं जाओ ॥ —भाषयाहुव ५३
35. Cf Vincent A Smith, *The Jain Stūpa and Other Antiquities of Mathurā*, Allahabad 1901, Plate XVII, Fig 2
36. It is now more or less certain that the Kuṣāṇa Era is not identical with the Śaka Era and hence did not commence in A D. 78 The latest computation by G. V Mitterwallner favours A. D. 143 for K. E to begin.
37. It would be nearer the truth if the V. N. S date is later than B. C. 477. Recent researches on the Buddha Nirvāṇa date favour a century later than the traditional B C 483. If this can be established, V. N S., too, will come down by a century, in which case the Boṭika schism may have to be dated to c. A. D 232. The Kaṇha-Samana plaque of K. E 95, on Mitterwallner reckoning, is to be dated to A D. 238 (The latter two dates are close enough)
38. *Ed Nathooram Premi, Bombay V S 1974 (A D 1917), p 13.*
39. कलसाणे वरवधरे सत्तसए पंच उत्तरे जादे ।
जावणियसंघभावो सिरिकलसादो हु सेवडदो ॥२९॥
40. For a rejoinder, cf Muni Kalyanavijaya Śramaṇa Bhagavāna Mahāvira (Hindi), Jālor V S. 1998 (A D 1948), pp 307-318 Muni Kalyanavijaya, as most others had, confused Boṭika with the Dīgambaras, and to that extent (and also due to a few other historical errors) his rejoinder suffers.
41. The existence of the Dīgambara sect as such was unknown to the Śvetāmbaras, who otherwise knew Boṭika (Yāpaniya) against whom of course they were bitter Since Yāpaniya sect had for long disappeared in North, the later Śvetāmbara writers confused "Boṭika" with "Dīgambara" because of the *nāganya* (nudity) and their being *pāṇi-tala-bhojī* or using palms as a begging bowl.

RECONCILIATION OF BUDDHIST AND VEDANTIC NOTION OF SELF

Y S • Shastri

There is a general impression that Buddhism is opposed to the existence of Self or Ātman. Indeed many scholars of distinction maintained that this non-soul theory demarcates Buddhism from Vedāntic philosophy. The Hinayānists, the Mahāyānists, namely Śūnyavādins and Vijñānavādins explicitly denied the existence of soul. In other words, this non-soul theory embraces entire Buddhist philosophical literature. Granted, all schools of Buddhism criticise the existence of Ātman; however, it is equally important to comprehend the notion of 'self' as they understood.

For this purpose, we must look through the arguments set forth by Buddhism against the existence of Ātman, from the days of Buddha to the Mahāyānist thinkers. It seems that the word Ātman for Buddha is nothing but 'ego' i.e. notion of 'I' and 'mine'. The notion of 'self' is here regarded as the cause of misery and bondage. The Buddhists call it 'sat-kāya dṛṣṭi'. When we take anything as a 'self' we get attached to it and dislike other things that are opposed to it.¹ The notion of self is considered as ignorance (Avidyā) and from it proceed all passions. This notion of self is, for the Buddhists, the root cause of all kinds of attachment, and hence of misery and pain. This notion of self which is, the fountainhead of all misdeeds led Buddhists to deny the existence of Ātman. Following this limited concept of Atman as an 'individual ego', Buddhism in all subsequent phases of its development criticises the existence of Ātman as a false notion of the Vedāntins.

Says Buddha Anattā (Anātman) means 'non-ego, not-self' i.e. the fact that neither within these bodily and mental phenomena of existence nor outside them can be found anything that in the ultimate sense can be called as self-reliant real ego-entity or personality. "All are impermanent, body, sensation, perception, they are not self".² It is mentioned in the *Saṃyukta-nikāya*³ that self is nothing else but an aggregate of five *skandhas*, namely aggregate of body (*rūpa*) and four mental processes,—feeling (*vedanā*), perception (*saṃjñā*), disposition (*saṃskāra*) and self-consciousness (*vijñāna*). The five states of the five senses and the mind, the feeling that is related to mind, all these are void of self. There is no self or person or life principle which is permanent. No consciousness of any such permanent changeless entity or eternal principle obtains in man. In the *Majjhima-nikāya*, Buddha condemned the notion of self as an unreal thing imagined only by dull people.⁴ Early Buddhist literature reveals that Buddha admitted the states of consciousness but

not the soul. According to him the union of mental and material qualities makes the 'individual'. The 'self' is nothing but an empirical aggregate. In the *Alagaddūpana-sutta*, it is said that there is no self or anything having the nature of self. Vidhusekhara Bhattacharya, quoting various references in support of the Buddhist denial of self, writes: "The existence of personal self or Ātman as accepted in other systems was utterly denied by the Buddha, thereby pulling down the very foundation of desire where it can rest."⁶

The same notion of 'self (non-ego)' is accepted by the later Buddhists and further elaboration of existence of non-soul theory is solely responsible for the misconception that Buddhism is diametrically opposed to Vedāntic thought.

In denying this notion of the self all the schools of Buddhism are unanimous. T. R. V. Murti rightly pointed out that "there is no Buddhist school of thought which did not deny the Ātman".⁶

Immediately after Buddha, negative approach towards the existence of the soul reached its climax; especially, in Nāgasena, we notice this negative attitude. Nāgasena, like Hume, maintained that the so-called 'self' is nothing but a stream of ideas. It is psychologically impossible to believe in the existence of 'self'. He observes that when we analyse the idea of soul, we wrongly imagine a soul underlying mental states. It is nothing else but a collection of certain qualities which exist together. The soul is a name for the sum total of the states which constitutes our mental existence. The soul or personality is like a stream of river, there is continuity, even though one movement is not the same as another. It is the view of all the Hinayānist schools.

For the Mādhyamikas, 'self' is an unreal entity. Nāgārjuna (c. 2nd cent. A D) declares that it is neither identical with, nor different from the five *skandhas*.⁷ When 'I' and 'mine' cease, the cycle of birth and death comes to a standstill.⁸ If the 'self' by the same as the *skandhas*, then it too, like them, will be subject to birth and death and it cannot be known.⁹ Nāgārjuna's followers like Āryadeva and Candrakīrti also treated soul as unreal entity. According to Candrakīrti, Ātman is the root cause of all sufferings and demerits and he says that wise men (*yogi*) should deny its ultimate reality. Śāntideva also states similarly when he says that when we analyse the existence of 'self', nothing should be found ultimately. "Just as when one goes on taking off the layers of a plantain trunk or an onion nothing [ultimately] will remain, similarly, if one goes on analysing the so-called existence of self, ultimately it will be found to be nothing."¹⁰

In criticising the existence of 'self', the Vijñānavādins are not far behind the earlier Buddhists. They all took the notion of Ātman as ego-entity and criticise it as a non-existent entity. Let us see how Asaṅga, the great Vijñānavādin criticises the notion of self as mere illusion in his major work, the *Mahāyānasūtrāloṅkāra*. He says that the concept of Ātman is simply a 'pre-conception' or an "illusory concept".¹¹

Like Nāgārjuna, he too asserts that it is neither a spiritual entity nor an aggregate of *skandhas*. Attacking the Vedāntins indirectly, he says that the Vedāntic comprehension of Ātman is not by itself characterised by the correct notion of Ātman. It is also mere misformation, identifying it with the aggregate of *skandhas* (*duḥsaṁsthitatā*) which is originated from impurities and instability (*kleṣa-daurbalya-prabhāvitatvāt*). In other words, it is neither real nor unreal, but merely an illusion. Therefore, Ātman does not exist.¹³ Thus, the liberation is also nothing else but destruction of this illusion or pre-conception.¹⁸

He strongly criticises the belief in the existence of the so called Ātman and argues as to how is it that the world believing in the conception of 'self' which is simply an illusion, does not see the nature of pain which is constantly attached with the *saṁskāras*. In other words, the world, falsely believing in the existence of 'self' which is a non-existent entity, does not see the root cause of pain produced by *saṁskāras* (which are an operating factor).¹⁴

How deep rooted is this ignorance or darkness which causes the world to misinterpret the play of existence and to perceive the 'self' which is not? In fact it is possible that obscurity prevents us from seeing what is, but does not make us see what is not. He expresses surprise as to what sort of ignorance is this which obscures the truth and makes the world to perceive what is not.¹⁵ He calls the notion of 'self' as baneful.¹⁶ He declared that all *dharmas* are without self, or are *sans* substance.¹⁷ All sorts of pain and sufferings are due to this imaginary notion of 'self'. The 'self', by its very nature, is characterised by pain. It is the root cause of all miseries and sufferings.¹⁸ Really speaking Ātman, which (as a notion) is merely imaginary, does not exist.¹⁹ If Ātman really existed, then there would be either liberation without effort or no liberation at all. Therefore, the imaginary soul does not exist.²⁰ Asanga denies the material existence of 'self'.²¹ If it materially exists, then it must be seen like other material things.²² If it is material then it must be subject to destruction like other material things; in that case, it cannot be a permanent entity. If *pudgala* or Ātman exists, then there would be either liberation of all without any effort or no liberation at all.²³ There will be liberation of all without any effort because on seeing the material Ātman, everyone will be liberated. Such, however, is not the case. By perceiving the Ātman nobody becomes liberated. Even those who have realised the highest truth do not accept the existence of Ātman.²⁴ In that case, they may not be able to attain liberation. By merely perceiving the material Ātman nobody is liberated. Thus, there will be no liberation at all. Again, belief in the existence of Ātman is the root cause of miseries and 'I' and 'mine' considerations spring from it.²⁵ This belief becomes the root cause of bondage rather than liberation. The Ātman or *pudgala* does not exist in reality. When the *pudgala* or 'self' does not really exist, how can it be taken as seer or a knower or liberator or doer or an enjoyer.²⁶ The notion of self is thus

purely imaginary and does not exist.²⁷ It may be argued that, in some places Buddha himself has preached the *puḍgala* or 'self'. But it must be kept in mind that Buddha had preached the existence of 'self' only to attract the simple minded and to encourage them to perform good, and to refrain from evil, deeds; without teaching *puḍgala*, it is not possible to preach its consequences and *puḍgala-nairātmya*. Excepting this, it has no other significance.²⁸

For Vasubandhu, the follower of Asaṅga, too, the notion of 'self' is the root cause of suffering and it is an unreal entity. He avers that the 'individual self' depends on the *ālaya* and is accompanied by four kinds of suffering: self-notion, self-delusion, self-pride, and self-love.²⁹ It ceases to function when the false notion of the self is destroyed and when the categories of intellect are transcended. Consciousness transcends the duality of the subject (*puḍgala-nairātmya*) and the object (*dharmā-nairātmya*) both of which ultimately are unreal.³⁰

Even for later *vijñānavādins* like Dharmakīrti (active c. A. D. 620-650) and Śāntarakṣita (c. A. D. 705-762), the notion of Ātman is the root cause of misery and attachment. As long as one is attached to the Ātman so long will one revolve in the cycle of birth and death. Śāntarakṣita clearly maintained that Ātman is nothing but consciousness associated with ego; ultimately it denotes nothing.³¹

Thus, it is clear that the Buddhists, right from the Buddha to Śāntarakṣita, severely criticise the notion of 'self' and it is generally understood in the sense of an individual ego, root cause of passion, misery and attachment and its ultimate existence is denied on that ground. It is variously called, Ātman, Puḍgala and Satkāyadvṣṭi.

Let us, then, examine how far this non-soul theory is justifiable and how far Buddha and the Mahāyānists had understood the notion of Ātman of the Vedāntins.

The Hinayānists taking literal meaning of the word 'non-ego' or 'not-self' took a sort of materialist approach reducing Ātman to mere mind and body complex or component of certain elements. It logically derives that the destruction of misery follows the destruction of self or certain component parts. Now this is nothing but sheer materialism. The Mahāyānists adopting idealistic view criticise the existence of self saying that it is an unreal entity or merely an illusory idea. They misunderstood or only partially understood the notion of Ātman of the Upaniṣads and based their criticism on that limited understanding. It is already mentioned in the previous pages that, for the Hinayānists, 'self' is a mere aggregate of five *skandhas*. There is no permanent self which is the perceiver. Śaṅkara rightly pointed out that without a permanent soul acts of perception and memory become impossible. If self is a mere aggregate of five *skandhas* (collection of bodily and mental processes),—these being unconscious,—how can they combine

themselves with one another ?⁸³ If there is no intelligent principle as a guide, how can the non-intelligent *skandhas* aggregate in a systematic way ? Without permanent entity or soul, there will not be any aggregate and in their absence, there cannot exist the stream of mundane existence.⁸⁴ If *avidyā* and other members of the twelve-fold chain of causation can account for the formation of aggregate and mundane life, the insoluble problem is, how the *avidyā* and the like became the cause of aggregates which themselves come into existence subsisting in the aggregates or depend upon aggregates ?⁸⁵ If mind is only successive perceptions, there is nothing that perceives. Without perceiver there can not be consciousness of perception. Radhakrishnan rightly pointed out that the aggregate or bundle of impression could hold no beliefs, make no judgements, commit no errors, entertain no deceptive illusions.⁸⁶ If there is no perceiver, memory will become impossible. These Buddhists wrongly compare the self with the stream of a river. They forgot that the stream of a river is always flowing and never comes back. If the analogy is correct, we cannot remember past experiences. In fact, past experiences are retained in memory and we can recall them. Śāṅkara pointed out correctly that if the past is recognised in the present, the permanence of the percipient is necessary. Otherwise, it will become difficult to recognise the same man whom we saw yesterday.⁸⁷ The Hīnayānists accepted the difference between thoughts and objects (*nāma* and *rūpa*) but they failed to understand that thoughts can never be thinkers. The 'self' is the knower or subject (*jñātā*) and cannot be identified with 'Me' the mental contents of which are known (*jñeya*). Consciousness itself indicates existence of an agent which is conscious. The existence of 'self' cannot be brushed aside or dismissed merely by saying that there is a continuity or similarity of consciousness. The main question, then, is what is "my" abiding identical 'entity' or 'self' ?

The notion of thinking and activity implies that there is an agent whose activity unifies the multiplicity of data or differences into a single whole. This is an order which gives the whole its distinctive and unitary character. This order or agent would have to be the same throughout otherwise it ceases to function as a unifying factor. This unifying permanent principle or agent is called 'self' by the Vedāntins. Without accepting the existence of this permanent principle or 'self', the problem of identity cannot be solved. There is no proper answer for all these objections in the Hīnayānists' texts.

Even when accepting the absolutistic or an idealistic standpoint like Mahāyānists, it is not possible to deny the existence of 'self' at an empirical level. Every worldly knowledge is possible only when there is the subject or the knower and the object or the known. Ultimately, there is no subject-object duality but at the empirical level it must be accepted. Really speaking these Mahāyānists did not deny the existence of reality or the true self of the Vedāntins. Their understanding of the concept of Ātman of the Vedāntins is partial. This misunderstanding of

the word Ātman of the Vedāntins led them to criticise the existence of Ātman. Buddha himself is responsible for this misunderstanding. When Buddha says that the self is the root cause of all sorts of misery and attachment, it is clear that he misunderstood the notion of Ātman of the *Upaniṣads*. But his criticism is not against the true notion of Ātman described by the *Upaniṣads* which is the pure self, pure consciousness and which is the only reality. Buddha and the Mahāyānists, in one sense or other, accepted Upaniṣadic reality. The Ātman of the Upaniṣad is called not by the word Ātman but by different terms. They used different terminologies instead of the word Ātman. It is called Dharma, Bodhi, Prajñā, Citta, Tathatā, Tathāgatagarbha, Dharmadhātu, etc. The Mahāyānists like Asaṅga explicitly call Reality as Buddhātman, Paramātman. The Mahāyānists understood the word Ātman in the sense of individual ego or Jīvātman which is the product of *avidyā* and which is associated with the *antahkaraṇa* or *buddhi*. Śāntarakṣita makes it clear when he says that *citta* or pure consciousness associated with ego or *ahaṃkāra* is called Ātman.³⁷

Really speaking Buddha narrows down the meaning of Ātman of the Upaniṣad taking it in the sense of ego which is the root cause of misery and attachment. In the *Bṛhadāraṇyaka* it is said that it is not for the sake of everything that everything is dear but for the sake of the 'self' that everything is dear³⁸. Seemingly, by taking such types of statements of the Upaniṣads, Buddha wrongly understood the Ātman in the sense of 'I' and the 'mine' which is the cause of suffering and bondage.

Before criticising Buddha's and the Mahāyānists' view, it is very important to keep in mind the notion of Ātman described by the Upaniṣads. In the Upaniṣads, Ātman is identified with the Absolute Reality or Brahman in the ultimate sense. From the subjective point of view the same reality is called Ātman and as Brahman from the objective point of view. In the *Vedānta*, the word Ātman is used as a synonym of Brahman or Noumenal Reality. The *Bṛhadāraṇyaka* clearly states that 'The self is indeed Brahman'³⁹. In other Upaniṣads also we find the same type of description. 'He is indeed just this Self, this Immortal, this Absolute, this All'⁴⁰. 'The self is indeed all this'⁴¹. 'It is existence, consciousness and bliss'⁴². 'It is non-dual'⁴³. It is absolute consciousness which is the permanent background of all changing phenomena'⁴⁴. 'There is no difference between Ātman and Brahman'. 'That thou art'⁴⁵. All these passages clearly show that Ātman is identified with Brahman.

It is important here to note that 'Dharma' the Ultimate Reality called by the Buddha is nothing else but the same Ātman described by the Upaniṣads. 'Dharma' to him is Reality (*satyam*) itself in a dynamic form, regulating the course of nature like the Brahman or Ātman of the Upaniṣads which is the basis of all. It is described by Buddha as an unborn, un-made, non-becoming and un-compounded⁴⁶. This is similar to the notion of Ātman or Brahman described in the *Kaṭhapaniṣad*. The self is never-born and never dies. It is unborn, eternal, everlasting⁴⁷. Like

the Upaniṣadic seer he calls Reality as immortal or *amṛta*. After attainment of *sambodhi* or enlightenment, Buddha revealed his experience to his five disciples (Pañcavargiya Bhikṣu) as that of immortality declaring that thereby the gates of immortality are opened for all⁴⁸

The idea is the same as that of the Upaniṣads. In the Upaniṣad, Reality is called Ātman, Immortal, and Brahman;⁴⁹ and in the *Kenopaniṣad* it is also mentioned that, 'when it is known through every conscious state, it is rightly known and one attains eternal life or immortality. Through his own knowledge he gains immortality.'⁵⁰

This immortality can be attained through effort. Buddha himself declared that: "even so, brethren, have I seen an ancient path, an ancient track traversed by the perfectly enlightened ones of former times".⁵¹ His criticism is against the permanence of the empirical ego or Jiva which is separate from Ātman in the Vedānta. The Upaniṣadic notion of Ātman is misunderstood and misrepresented by Buddha and his followers. But in the ultimate sense he accepted the Ātman or the Absolute Reality. Instead of calling his conception of reality as Ātman, he calls it 'Dharma' or 'Bodhi' or 'Amṛta', which in the ultimate analysis only represents a different jargon for the same entity. The Hinayānists taking the literal meaning of Buddha's statement about the self, embraced sheer materialism.

In the Mahāyānists works this misunderstanding of the notion of Ātman of the Vedāntins as individual ego, is explicitly noticeable. They accept the absolute Reality but criticise the existence of Ātman as mere illusion or unreal. Consciousness associated with ego is called Ātman by some of the later Vijñānavādins.

Aśvaghoṣa's Tathatā (Suchness) or Bhūta-tathatā is nothing but Ātman of the Upaniṣads. He recognizes it as Absolute suchness, which, ultimately speaking, transcends everything. But tainted with ignorance it manifests itself as 'conditional suchness'. The subject-object duality is the result of this conditional suchness. When true knowledge dawns, we realise that we are no more finite things but absolute suchness.⁵² This is the self-existent, Immortal Reality, calm and blissful, which must be realised.⁵³ It is beyond the grasp of intellect. This 'thatness' or Tathatā has no attribute and it can only somehow be pointed in speech as 'thatness'. It is neither existence nor non-existence nor both nor neither. It is neither unity nor plurality, nor both nor neither. It is neither affirmation nor negation nor both nor neither. Similar statements are found in the Upaniṣads. The *Bṛhadāraṇyaka* clearly states that Ātman is ungraspable; it can be expressed as not this, not this.⁵⁴ In the *Māṇḍūkya*, it is described as neither inwardly nor outwardly cognisant, nor on both sides together. It is unseen, ungraspable, undefinable, unthinkable, unpointable.⁵⁵ Dasgupta rightly points out that Aśvaghoṣa being a learned Brāhmin in his early age, interpreted Buddhism in the light of the Upaniṣads.

Nāgārjuna, the great Mādhyamika philosopher, also misunderstood the notion of Ātman and criticises it as an unreal entity. But his conception of Absolute Reality or non-dual Tattva or Śūnya is nothing else but Absolute consciousness or Ātman of the Upaniṣads which is indescribable. He defined reality as transcendental or beyond the reach of thought as non-relative, non-determinate, quiescent, non-discursive, non-dual.⁵⁶ Even his conception of Śūnya is the indescribable Ātman or Brahman of the Vedāntins. 'Absolute cannot be called void or non-void or both or neither, but, in order to indicate, it is called Śūnya'.⁵⁷ Here the reality is described in negative terms. Reality which is unconditional, indeterminate, and incapable of verbal elaboration is not apprehended by thought. Like Upaniṣadic thinkers, for Nāgārjuna language applies only to the finite or phenomenal world.

The same negative description of Ātman is given in the Upaniṣads. Nāgārjuna's definition of reality is similar to the description of Ātman given in the *Māṇḍūkya-upaniṣad*. It is said that Ātman cannot be described, cannot be grasped, is beyond the reach of thought, cannot be designated.⁵⁸ The *Bṛhadāraṇyaka* also describes Ātman in negative terms saying that Ātman is not this, not this.⁵⁹ It also describes Ātman as the not gross and the not subtle, the not short and not long . . . the speechless, the mindless".⁶⁰ It is clear that Nāgārjuna accepts the existence of pure self or Ātman of the Upaniṣads but only describes it by the negative term 'Śūnya'.

Nāgārjuna's followers, Āryadeva and Candrakīrti, accept the Absolute Reality. Āryadeva says that Reality is pure Citta or Consciousness. The 'Jewel of Self' is absolutely pure and self-luminous and appears to be impure only on account of ignorance, just as a white crystal appears coloured on account of coloured thing placed near it.⁶¹ Śāntideva's Bodhicitta or Pure Buddha is similar to the notion of Ātman of the Upaniṣads. Pure Citta or Pure Consciousness is the Absolute Reality for Śāntideva.

It is clear that Absolute or Śūnya or non-dual Tattva (*advayaṁ tattvaṁ*) of Nāgārjuna, Pure Citta of Āryadeva, and Pure Buddha of Śāntideva are nothing else but self-luminous Ātman of the Upaniṣads which is indescribable pure consciousness (*cit-prajñānaghana*). Let us examine the Vijñānavādins' view. Even though the *Laṅkāvatāra-sūtra* teaches the two fold selflessness i.e. selflessness of persons and the self-lessness of things, the reality defined by it is nothing but Vedāntic Ātman or Brahman. It identifies the reality with Tathāgatagarbha or Ālayavijñāna. It says that Tathāgatagarbha or Ālaya is indescribable and transcends all categories of thought.⁶² It tries to distinguish Tathāgatagarbha from Ātman of the Vedāntins on false ground. It says that it is not similar to the Ātman because it transcends all categories of finite thought (*nirvikalpa*) because it is neither affirmation nor negation nor both nor neither, and because it is to be directly realised by spiritual experience while the Ātman leads to eternalism

because it clings to affirmation.⁶³ Even at first sight, no student of Vedānta and Buddhism can fail to understand the superficial and fallacious distinction made by the *Laṅkāvatāra-sūtra* between Tathāgatagarbha and Ātman of the Vedānta.

The Ātman of the Upaniṣads transcends all categories of thought. Ātman cannot be reached by speech and mind.⁶⁴ Ātman is beyond the grasp of intellect and learning.⁶⁵ It is ungraspable, indescribable, and indefinable.⁶⁶ Ātman does not cling to the category of affirmation. In fact no category can adequately describe it. It is attributeless.⁶⁷ That the Ātman is pure existence (*sat*) does not mean clinging to affirmation. It means to indicate the self-luminous 'consciousness self' in limited terms. It is really beyond description of categories of thought. 'Neti, Neti', 'Not this, Not this' clearly indicates the indescribable nature of Ātman or Absolute Consciousness. It cannot be described, but it can be only experienced.

The *Laṅkāvatāra-sūtra*, however, speaks of self-realization. Suzuki points out that the idea of self realization is a special feature of the *Laṅkāvatāra*. If there is no self, no reality, no truth, then self realization would not have been preached. It says that: "All things are in their self nature, un-born, mahāmātī, belongs to the realm of self-realization attained by noble wisdom and does not belong essentially to the realm of dualistic discrimination cherished by the ignorant and the simple-minded."⁶⁸ It is also said that Reality is eternal. "The ancient road of Reality, on Mahāmātī, has been here all the time, like gold, silver or pearl, preserved in the mine. Mahāmātī, the Dharmadhātu, abides for ever, whether the Tathāgata appears in the world or not, as the Tathāgata eternally abides, so does the reason (Dharmatā) of all things, reality for ever abides. Reality keeps it in order, like the roads in an ancient city."⁶⁹

It may be noted here that even though Buddhists implicitly accepted the doctrine of Ātman of the Upaniṣads, they hesitated to use the word Ātman explicitly, simply because this terminology belonged to their opponents. Seemingly at the time of the composition of the *Laṅkāvatāra-sūtra*, there was a trend to preach the Ātman theory explicitly.

For Asaṅga, Absolute is Pure Consciousness (Cittam). It is non-dual. It is beyond the purview of speech or expression and indeed, it is indescribable.⁷⁰ It is neither existence nor non-existence, neither affirmation nor negation, neither production nor destruction, neither increasing nor diminishing, neither pure nor impure; it is a characteristic of Reality.⁷¹

These descriptions of Asaṅga do not differ from Vedāntic description of Ātman or Brahman which is beyond the grasp of intellect, speech and which is pure consciousness. Asaṅga goes a step further than earlier Buddhists and calls Absolute Reality as Pure Ātman and even Paramātmān. "Understanding the true meaning of the doctrine of Śūnya and Nairātmya, the enlightened ones (Buddha) transcend the

individual existence and realises the Pure Soul (Śuddhātman) and thus, become one with the Universal Soul.⁷² "When one realises this world to be merely a composite of *samskāras* (forces) and also realising the baneful existence of Ātman, he becomes one with Universal Soul.⁷³ Here, when Asaṅga says that the notion of Ātman is baneful, it applies only to individual ego because Reality, according to him, is pure consciousness and which by its very nature is self-luminous. All impurities are adventitious.⁷⁴ Reality is styled in different terms by Asaṅga, like Viśuddha-tathatā, Dharmadhātu, Śuddha-citta and Anāsrava-dhātu. He declares that Reality is Pure Existence (Anāsrava-dhātu). It is pure Tathatā (Viśuddha-tathatā), Thatness which is Ātman for Buddhists. It is the highest soul or Paramātmā for the Buddhists.⁷⁵ Like the Vedāntins, he proclaims that different rivers merging in the ocean become one with it, similarly, the Buddhas or Bodhisattvas merging in the Absolute Reality (Buddhatva) became one with it.⁷⁶ It is similar to the statement of the *Chāndogya* which clearly states that: "as rivers which flow into the sea disappear in the mighty water (ocean) and lose their name and form, so does the wise soul become absorbed in the Transcendent Person and loses its name and form. When the souls are merged in the Real they cannot discriminate from which bodies they came."⁷⁷ Similar statement is found in the *Pāṇopaniṣad* also.⁷⁸ It is clear that by not mentioning the word Ātman, Asaṅga indirectly accepted the Ātman of the Vedāntins which is pure consciousness and the only reality. He denied only individual ego and not pure consciousness, Ātman.

Vasubandhu, younger brother and follower of Asaṅga, also admitted Reality as Pure Consciousness which transcends subject/object duality. *Vijñapti-mātratā* is Reality for Vasubandhu. It is self-luminous non-dual Reality. Later Vijñānavādins, like Dharmakīrti and Śāntarakṣita (who are called Sautrāntika-Vijñānavādins by some writers) accepted that Reality is pure consciousness. Dharmakīrti, clearly says that the Reality, which is pure consciousness, is beyond all words, names, and concepts.⁷⁹ Śāntarakṣita, as has been earlier mentioned, criticises Ātman associated with ego or Ego-self (*ahankāra-ābhīta-cittam*). Reality for him is one without a second. It is Citta which is self-luminous, consciousness and free from all impurities, impositions.⁸⁰ Like later Vedāntins, he explicitly maintained that realisation of pure self is true knowledge. Even he uses the word self-realisation i.e. *viśuddhātmadarśana*.⁸¹

We can now draw the conclusion from all these Buddhist statements that Ātman of the Upaniṣads is generally misunderstood as Individual Ego or Buddha or Jivātman as associated with ego, *māyā* or ignorance, and, on the other hand, the real Ātman or Brahman of the Vedāntins understood or called by different terms like Dharma, Bodhi, Tathatā, Dharmadhātu, Prajñapti-mātra, and Pure Citta. The ego (*ahankāra*) is condemned not only by the Buddhists; in fact all the schools of Indian Philosophy condemned it as an obstacle in the path of self-realisation. The conflict, between the Buddhists and the later Vedāntins originates

from the misunderstanding of the word Ātman by the Buddhists. One can easily make out from the critical survey of conception of non-soul theory of the Buddhist texts, that Buddha himself is greatly responsible for this misunderstanding. Principally, there is no difference between the Ultimate Reality of the Vedāntins and the Buddhists. Due to this misunderstanding created by Buddha, they *sans raison* fought with each other on the philosophical battle field. C D Sharma had rightly pointed out that : "had Buddha refrained from committing an error of commission in degrading the Upaniṣadic Ātman to the level of the empirical ego and also an error of omission in not identifying his Bodhi or Prajñā with the Upaniṣadic Ātman or Brahman, the age-old battle regarding the Nairātmyavāda fought without any reasonable ground by the Buddhists and the Vedāntins on the soil of Indian philosophy would have been surely avoided."²²

Notes & References

1. T R V Murti, *The central Philosophy of Buddhism*, p 17
2. Oldenberg, *Buddha*, p. 218
3. *Samyukta-Nikāya*, p. 54
4. Kevala pariṣūro bāladhammo, *Majjhima Nikāya*, 112
5. *Basic conception of Buddhism*, p 7.
6. Murti, *Central.*, p 7.
7. M.K. X-15
8. M K. XVIII-4
9. M K XVIII-7
10. *Bodhicaryāvatāra*, IX-75
11. Bhrama eṣa tu utpanno yeyamātma-dṛṣṭiḥ, MSA. VI-2, Com
12. *Tasmānāstyātmā*, MSA, VI-2, Com
13. Na cūtmadṛṣṭiḥ svayamātmalakṣaṇā na cāpi duḥsamsthitatā vilakṣaṇā Dvayanna cānyad bhrama eṣa tāditāḥ tataśca mokṣo bhramamātra samkṣayaḥ MSA VI-2
14. Katham jano vibhramamātrāṣṛitāḥ paraiti duḥkhaprakṛtiḥ na santatān. MSA, VI-3.
15. Katamoyamidṛṣṭastamaḥ prakāro lokasya yadvidyamānam pratityasamutpādamavipaśyannavidyamānamātmānam nirīkṣate. Śakyam hi nāma tamasā vidyamānamadraṣṭum syānna tvavidyamānam draṣṭhumiti MSA, VI-4, Comm.
16. Anarthamayātmadṛṣṭiḥ. MSA, XIV-37
17. Sarve dharmā anātmānaḥ MSA, XVIII-101.
18. Satkīyādṛṣṭiḥ kleśalakṣaṇo hyeṣa samkleśo, yaduta ahaṁ mameti. MSA, XVIII-92 Comm
19. Parikalpita ātmā nāsti. MSA, XVIII-81, Comm.
20. Ayatnamokṣaḥ sarveṣāṁ, na mokṣaḥ pudgalosti vā. MSA, XVIII-103,

21. Dravyato nāstīti vaktavyaḥ. MSA, XVIII-92, Comm.
22. Yadi dravyato asti tasya karmāpyupalabhyate. Yathā cakṣurādīnām darśanādi lakṣaṇam ca rūpaprasādhādi. Na caivam pudgalasya, Tasmānna so asti dravyataḥ. MSA, XVIII, 92.103. Comm.
23. Ayatnamokṣaḥ sarveṣām na mokṣaḥ pudgalo asti vā. MSA, XVIII-103.
24. Tathā hi sarveṣām na dṛṣṭasatyānām ātmadarśanam vidyate MSA, XVIII-103, Comm.
25. Sati cātmani avasyam ahaṁkāra mamakārābhyām ātmatṛṣṇayā cānyaśca tannidānaiḥ kleśairbhavitavyamiti. Ato api mokṣo na syāt. MSA, XVIII-103, Comm.
26. Nairarthakyāt ato draṣṭā yāvanbhoktā na yujyate MSA, XVIII-96.
27. Sradhānusāryādi pudgala vyavasthānata ityasati dravyato astitve kasmāddeśitaḥ ? MSA, XVIII-101. Comm
28. Saṁkleśa vyavadāne ca avasthā chedabhinnake. Vṛtti santānabhedo hi pudgalenopadarśitaḥ MSA, XVIII-102 Comm
29. Ātmadṛṣṭyāt mamohātmamanātmāsneha TMS-6.
30. Tathā pudgala nairātmyapraveśo hyanyathā punaḥ. Dṛṣṭānā dharmā nairātmya praveśaḥ kalpitātmana VMS-10
31. Ahaṁkāraśrayatvena cittamātmēti giyate *Tattvasaṁgraha*. Vol I, p. 304.
32. Samudāyinām acetanatvāt (B S. B II 2-18)
33. Tasmāt samudāyānupapattiḥ Samudāyānupapattau ca tadāśrayā lokayātrā lupyeta. (B S B II-2-18)
34. B S B II-2-19
35. *History of Indian Philosophy*, Vol I
36. B S B II-2-25
37. Ahaṁkāraśrayatvena cittamātmēti giyate. *Tattva-saṁgraha*. Vol I, p. 204
38. Na vā are sarvasya kāmāya sarvaṁ priyaṁ bhavati, ātmanastu kāmāya sarvaṁ priyaṁ bhavati, (Bṛh Up II IV. V)
39. *Ayatmā brahma Br Up* II. 5.19 and *Māṇḍ Up* 2
40. Sayoyamātmā, idamamṛtam, idaṁ brahma, idam sarvaṁ (Br. Up II. V. 1-14)
41. Ātmaivedaṁ sarvaṁ. (Chh Up. u. XXV. 2)
42. Satyam. Jñānam, anantam brahma.
43. Advaitam, (Māṇḍ Up. 7.)
44. Brahmaivedaṁ viśvaṁ. (Māṇḍ. Up. II. 2. 11.)
45. Tattvamasi. Chh. Up. VI XVI. 3)
46. Ajātam, akṛtam, abhūtam, asaṁskṛtam. (Udāna)
47. Na jāyate mriyate vā kadācit. (Kaṭh. Up. I. II. 18.)

48. Amṛtamadhigataṁ uparuta tessaṁ amṛtassadvārā
—*Vinayapiṭaka, Mahāvagga. I. 1.7. Comm.*
49. Bṛh Up II. V. 1-14.
50. Pratibodhaviditaṁ mataṁ amṛtatvaṁ hi vindate, also vidyayā vindate-
mṛtam (Kaṭh Up)
51. *Samyuktanikāya, "Nāgarasūtra", p 36*
52. Śharma, C D. : *Critical Survey of Indian Philosophy*, p. 85
53. Śāntam, Śivam, kṣaimapadam. acyutam tat,
—*Saundarānanda, XVI, 26.27.*
54. Neti, Neti, Bṛh. Up 4 5 15.
55. Nāntaḥ prajñam, na bahiḥ prajñam, nobhayataḥ prajñam. . . . adṛśyam,
agrāhyam, alakṣaṇam, acintyam, avyapadeśyam. (Māṇḍ Up 7)
56. Apparapratyayam śāntaṁ, prapañcāiḥ aprapañcataṁ. nirvikalpam
anānārthaṁ etat tattvasya lakṣaṇam (M K. XVIII-9.)
57. Śūnyamiti na vaktavyaṁ aśūnyamitī vā bhavet Ubhayaṁ nobhayaṁ ceti
prajñāptyarthaṁ tu kathyate (M K XXII-11.)
58. Māṇḍ Up 7
59. *Neti neti* (Bṛh Up IV-IV-22, and IV-V-15.)
60. Bṛh Up III-VIII-8
61. *Cittaśuddhiprakaraṇa*, 27-28
62. Suzuki · *Lañkāvatāra* p 47-48
63. Suzuki : *Lañkāvatāra*. p 77-78
64. Naiva vācā na manasā prāptuṁ śakyaḥ. (Kaṭh. Up II-VI-12)
65. Na medhayā na bahunā śrutena (Kaṭh Up. I-II-22)
66. Māṇḍ Up 7
67. Nirguṇaḥ (Śvetāśvatara Up. VI-II)
68. Suzuki LAS, p 56
69. Suzuki LAS, p 124.
70. MSA XI-13
71. MSA. VI-1
72. Śūnyatāyām viśuddhāyām nairātmyānmārga lābhataḥ Buddhāḥ śuddhā-
tma lābhivāt gatā ātmamahātmatām MSA, IX-23
73. Vihāya yānarthaṁ mayātmadrṣṭiḥ mahātmadrṣṭiṁ śrayate mahārthām.
MSA, XIV-39
74. Matam ca cittam prakṛti prabhasvaram sadā tadagantukadoṣadūṣitam.
MSA, XIII-19
75. Viśuddhatataḥ sa ca buddhānām ātma . . . Buddhānām anāśravedhātāu
paramātmā vyavasthāpyate MSA, X-23, Com.
76. Samudraviṣṭāśca bhavanti sarvāḥ ekāśrayā eka mahājalāśca. . . . Buddha-
viṣṭāśca bhavanti sarve ekāśrayā ekamahāvabodhāḥ. MSA, IX-83, 85.

PAURANDARASŪTRA

Eli Franco

A couple of years ago I had the privilege of reading the *Tattvopaplavasīmha*—a Lokāyata text—with Pt Dalsukh Malvania. It is only appropriate, as a small token of my respect and gratitude to Pt Malvania, to contribute a paper which is directly connected to what he taught me. I have chosen, therefore, to deal here with a Lokāyata fragment as it appears in a Jaina source.

The Jainas, no doubt, have made a most original and important contribution to Indian philosophy. However, the importance of the Jaina sources goes far beyond Jaina philosophy itself. Their importance for the study of all other systems of Indian philosophy cannot be underrated, for in no other system is the *pūriapakṣa* presented with such honesty and thoroughness.

Strangely enough, although modern research on the Lokāyata school of thought was done exclusively by scholars who were interested in *pramāṇasūtra*, their studies are mainly concerned with the *Bṛhaspatīsūtra* while the Lokāyata logicians are almost completely ignored.

It is well known that ever since Dinnāga, epistemological and logical problems came into the foreground of Indian philosophy. Every philosophical school had to respond to the new discoveries made by Dinnāga and his follower Dharmakīrti, and the Lokāyata school was no exception to this rule. The old Lokāyata arguments which were convincing enough as long as inferences were based on simple analogies, could no longer be applied to the new, well-established inferences, which were based on universal concomitance (*vyāpti*). In order to stick to the old doctrine according to which inference is not a valid means of knowledge, the Lokāyatikas developed a new kind of self-destructive logic: inferences which prove that no inference is valid.

In what follows I shall try to present three different interpretations for one of these inferences, the *Paurandara-sūtra*. The *sūtra* reads: *pramāṇasyāgamaṇatsād anumānād artho-nivāyo dalabhaḥ*. "Determination of object through inference is impossible because means-of-knowledge is not secondary."

The only one I know of who has tried to explain the *Paurandara-sūtra* is Professor Solomon in her study of Bhatta Udbhata. Her explanation follows closely Vādi Devasūri's *Sivādāratnākara*. "The nature of *hetu* (reason), which gives rise to inferences is that it is *pakṣa-dharma*, attribute of the *pakṣa* (the minor term, or subject of the syllogism). Now, the *pakṣa* is of the nature of an aggregate of attribute-and-thing, the total entity constituted of the thing and its attributes is called *pakṣa*. And if that is not ascertained, how can it be ascertained that the *hetu* is its attribute,

and if the *pakṣa* is ascertained, *anumāna* would no longer have any purpose to serve. So in order to establish or justify the usage of *pakṣadharmā* (as defining characteristic of *hetu*), the word *pakṣa*, though conventionally denoting the aggregate of attributes-and-thing, has necessarily to be understood in a secondary sense as indicating or meaning the thing (alone), which is a part of the total denotation. Thus the *pakṣa* is *gauna* (secondary), and that being so, the *hetu* also is *gauna* because it is its attribute. So *anumāna*, which is produced by a *gauna* cause, is also *gauna*, and being *gauna* it is not a *pramāna*.²

In my opinion the above explanation does not make sense, and I will try to explain the *sūtra* differently. However, what follows should by no means be considered as a criticism of E. Solomon who simply explains Vādi Devasūri's interpretation of Purandara, and in so far her explanation is most accurate.³ I also think she is probably right in assuming that the above interpretation induced Bhaṭṭa Udbhata to give a new interpretation of the *sūtra*. I do not think, however, that Vādi's interpretation conveys the original meaning of the *sūtra*, for it simply makes no sense.

First note the exact words of the *hetu*: '*pramānasyāgaunatvāt*'. If Purandara wanted to say what Vādi says he wanted to say, this would be a very oblique way of expressing himself—a *gauna* argument indeed—for he could simply say *pakṣasyāgaunatvāt*. But this in itself is not enough to discredit Vādi's interpretation; so let us take a closer look at the content of the argument.

According to Vādi, Purandara's argument is based on the fact that, when applied to inference, the word *pakṣa* is used in a secondary or metaphorical meaning (*upacāra*). Now, the question that arises is: Is there something wrong in using a word, and more specifically the word *pakṣa*, in a secondary meaning?

The Sanskrit texts provide a definite answer to this question: under certain conditions, there is nothing wrong with using the word *pakṣa* in its secondary meaning.

The use of the word *pakṣa* in its secondary meaning goes back to Dinnāga (*PS*, III 8)⁴, and at the beginning of the *Hetubindu* Dharmakīrti enters into a rather detailed polemic against Iśvarasena in order to justify Dinnāga's position. By looking into this polemic we can see when the word may be used in its secondary meaning, and when not.

Iśvarasena's objection is quite clear⁵: '*prayojanābhāvād anupacārah*. Thus the argument presupposes that one should not use a word in a metaphorical sense unless one has a reason or a purpose (*prayojana*) for doing so. And Dharmakīrti's answer shows that he shares Iśvarasena's presupposition, for it consists in showing that Dinnāga had good reasons for the employment of the word *pakṣa* in its secondary meaning. Therefore, if Purandara wanted to convince anybody of his argument, one would expect him to give some reason why the metaphorical use is not appropriate.

Not only does he not do so, but, as a matter of fact, he argues (again according to Vādi) in favour of the opposite view: In order to establish the usage of *pakṣadharmā* (*pakṣadharmā-vyavahāra-siddhaye*), the word *pakṣa* has to / must be employed in its secondary meaning to denote the *dharma* alone (*pakṣa-śabdasy tad-ekadeśe dharmīny-upacaranīvaḥ*).⁶ But this presupposes that one should never use a word in its secondary meaning, which is nonsense.

Now, if an argument makes no sense it is always better to assume that we do not understand it, or that something went wrong with the transmission of its original meaning, rather than to conclude that the argument really is nonsensical. When we deal with Lokāyata fragments, we have to be even more cautious, because they appear to us not in their original context, but as *pūrvapakṣav* in their opponents' works, and in such a case even a deliberate misrepresentation cannot be excluded. Therefore, before we can reconstruct the original meaning of a fragment, we have to take into account all sources where it is quoted or referred to. If a fragment is always interpreted in them in the same manner, and if this interpretation is acceptable within the general framework of Lokāyata, we can reasonably conclude that its original meaning is not misrepresented or misunderstood. This, however, is not the case with the *Panandarusūtra*, for two more interpretations of it are to be found in Prabhācandra's *Prameyākalāmārtanda* (PKM) p. 473 8-9⁷ *īac-āḡgaunatvāt pramāṇasyeti uktam tatī ānumānasya kuto [gaunatvam] gaunārtha-viśayatvāt, prativakṣapūrvakatvād īā* "As for the (*hetu*) stated above, namely 'because a means of knowledge is not secondary why [does it apply] to inference? Is it because its object is a secondary (i.e. unreal) thing, or is it because it is preceded by perception?'

According to the first interpretation given by Prabhācandra the word *gama* directly refers to inference, and not indirectly through the word *pakṣa* as stated by Vādi Deva. In other words, the argument intends to show that inference is not a means of knowledge in the strict sense of the word. When formulated in this way, one immediately recalls that this is precisely the Buddhist position, because every inference involves universals, and universals according to the Buddhists are pure mental constructions. As Dharmakīrti paradoxically puts it " [an inferential cognition] is right cognition in spite of its being false, because it is connected with the object "

Interpreted in this manner, the argument starts to make sense. It becomes convincing for it shows up one of the weakest points in the Buddhist theory of knowledge. Indeed the Buddhist logicians never quite managed to explain how an inference which has a fictitious entity for its object, is nevertheless connected with reality, and leads to efficient action.

Attractive though it is, I feel uneasy about this interpretation, because it limits the scope of the argument to Buddhist inference alone, as was also clearly realized by Prabhācandra, for he says (PKM, 473 9-474.1) *na īvad ādyo vikalpoḥ, anumānasy āpy udhyakṣavad vāstava-sāmānya-viśeṣātmakārtha-viśayatvābhīyupagamāt, na khalu kalpita-sāmānyārtha-viśayam anumānam suगतavaj jainar iṣṭam*

“The first alternative (i.e. that inference has an unreal object), to begin with it, is not [applicable to our inference], because [we] accept that inference, just like perception, has for its object a real thing the character of which is general as well as particular. Unlike the Buddhists, the Jainas certainly do not accept an inference the object of which is a thing [that is] a mentally constructed universal”

Of course, the argument of the Lokāyata could be directed against a specific conception of *anumāna*, but the *sūtra's* formulation looks more like a general objection against inference. If the *sūtra* is to be understood as a general argument against inference, then it presupposes a refutation of the universal, and since its original context is unknown to us, this possibility cannot be excluded. I cannot see, therefore, any reason to reject this interpretation.

However, the second interpretation proposed by Prabhācandra is at least equally possible.

According to this interpretation, the argument does not have anything to do with the primary or secondary meaning of words. (Note how the meaning of the word *gauna* changes according to the different interpretations.) It is inference, the cognitive process itself, which is secondary, and it is secondary to perception.

A mere look at this interpretation immediately recalls the definition of inference given in the *Nīṭvasūtra* 1.1.5 (*tat-pūrvakam trividham anumānam..*) where *tat*—refers to *pratyakṣa* of 1.1.4. But unlike the previous interpretation, the present one is certainly not limited to the Nyāya theory of inference alone, for all Indian philosophers agree that inference, at least in the final analysis, is based on perception.

One might ask: So what? we admit that inference is preceded by perception, but why should this fact prevent us from calling it a means of knowledge?

Taken at its face value, the argument seems to presuppose that a means of knowledge has to be absolutely autonomous, but this would be a rather strange presupposition. The Naiyāyikas who defined inference as preceded by perception were not bothered by this dependence. Neither do I see anything in the dependence relation as such to prevent inference from being a means of knowledge. The dwarf who sits on the giant's shoulder depends on the giant, but nevertheless reaches higher.

I think we have therefore to look for a more specific type of dependence relation.

Unfortunately the extant fragment does not specify which kind of dependence relation Purandara had in mind while formulating his argument, and in the present state of our knowledge we cannot reach any definite conclusion on this point.

Drawing on our knowledge of other Indian philosophers, there are, roughly speaking, two reasons why a means of knowledge is not admitted. Either it is not valid (validity is not to be reduced to truthfulness, it can include other conditions such as having a new object etc.), or it is included in another means of knowledge.

(for the Buddhists for instance, *śabda* is not a *pramāṇa* because it is included in *anumāna*).

As a matter of fact, Prabhācandra considers the second possibility at the very beginning of the *Cārvāka-pūrvapakṣa* (*PKM*, 472.2-3) :

ye hi pratyakṣam ekam eva pramāṇam ity ācakṣate na tesām anumānādi-pramāṇāntarasyāntarbhāvaḥ sambhavati tad-vilaksanatyād vibhinna-sāmagrī-prabhavatyāc ca.

“Those who say that perception is the one and only means of knowledge, for them inference and the other means of knowledge cannot be included [in perception], because they (i.e. the other means of knowledge) are defined differently (from perception), and because they arise from different causal complexes.”

Of course, we cannot conclude that the Cārvākas in fact maintained this position just because the possibility is raised (and rejected).

If, on the other hand, the dependence of inference on perception is to be understood in such a way that it invalidates inference completely (i.e. as a means of knowledge in the technical sense of the word, this does not stand in contradiction to accepting inference as useful for everyday purposes, cf. below), then the dependence has probably to be understood as the dependence on the apprehension of *vyāpti*.

Now, the apprehension of *vyāpti* is not due to inference itself, because in order to make an inference, one already has to know a *vyāpti*. Cf. *PKM*, 473 3-4 *nāpi [vyāpti-grahanam] anumānatah, asya vyāpti-grahana-purāṣaratvāt tatvāpy anumānato vyāpti-grahane 'navasthetaretarāśrayatva-doṣa-piasonzāḥ*

“Nor is [the apprehension of *vyāpti*] due to inference, because it (i.e. inference) is preceded by the apprehension of *vyāpti*. If there too (i.e. in the case of the *vyāpti* which precedes the inference) the apprehension of *vyāpti* is due to inference, this will result in the fallacies of infinite regress or mutual dependence.”

If one cannot apprehend the *vyāpti* by inference, it has to be apprehended by perception, but the *vyāpti* cannot be apprehended by perception either, because perception is limited to objects which are directly in contact with one's sense organs, whereas the *vyāpti* applies to a whole group of things which are beyond the range of one's sense organs. Thus, inference not only depends on perception, but it also depends upon something perception cannot provide, and that is why it is not valid.

There is still another way of interpreting the dependence of inference on perception. Suppose, at least for the sake of argument, we somehow manage to get an apprehension of *vyāpti* through perception. Now, a *vyāpti* relation does not obtain between particulars, but between universals alone. Thus, an inference cannot have a particular for its object, for in that case there will be no *vyāpti*. But if an inference has an universal for its object, then it serves no purpose, for the universal is already known before the inference is undertaken. Thus, inference is secondary to perception, because it apprehends an object already apprehended by perception. Cf. *PKM*, 472,

5-6 artha-niścāyakaṃ ca jñānaṃ pramāṇam, na ca anumānād artha-niścayo ghaṭate-
sāmānye siddha-sādhanād viśeṣe anugamābhāvāt.

"And a means of knowledge is a cognition which determines the object, but the determination of the object through inference is impossible, because if [the object of the inference is] a universal, it is a proof of what is already proved, [and] if [the object of the inference is] a particular, there is no concomitance "

It is clear from the above that I do not claim that any of these interpretations was actually intended by Purandara. What I have tried to do is to give possible explanation of the *sūtra* within the Lokāyata framework, that is, by using arguments which we know for sure to have been advocated by the Lokāyatikas. The passages quoted from Prabhācandra follow immediately upon the quotation of the *sūtra*, but we do not even know whether these arguments were formulated by Purandara or by other Lokāyatikas and even if they are all Purandara's, they could be independent arguments which did not have anything to do with the *sūtra* ⁹

Whatever the case may be, there is one more question to be asked: what did Purandara try to accomplish with his argument? He certainly did not try to discard inference altogether, for in a fragment quoted by Kamalaśīla he clearly states the opposite view ¹⁰

*Purandaras tv āhu "loka-prasiddham anumānaṃ cārvākair apiśyata eva yat tu
kaiścil laukikaṃ nārgam atikramyānumānam ucyate, tan niśedhate" iti*

"Purandara said, 'inference which is well known in the world is certainly accepted by the Cārvākas too, but that which is taught as (or called) inference by certain [would-be philosophers] who transgress [with it] the worldly path (i.e. everyday innocuous inferences), that is rejected."

If we put these two fragments together (they are to the best of my knowledge the only ones of Purandara that have come down to us), the picture becomes clearer, for now we know that the *sūtra*'s aim is not to discard inference altogether, but to limit its scope to worldly affairs. By denying inference an independent status, that is, by emphasizing its dependence (*gama*) on perception, Purandara wanted to restrict the field of operation (*visaya*) of inference to that of perceptible objects.

This is probably the most significant contribution of Purandara to the Lokāyata school (at least it is the one for which he is remembered), and in order to understand its importance, we have to reconstruct its necessity.

The old position of the school as formulated in the *Erhaspati-sūtra*, namely perception alone is a means of knowledge, involved too many internal contradictions which became apparent when the theory of knowledge became the central preoccupation of Indian philosophers. Dharmakīrti, for instance, formulated at the beginning of the *Pramānaviśeṣa*¹¹ three short, but devastating arguments against the Cārvāka, and many more could be formulated in a similar vein. Arguments like these had to be urgently answered, or the Cārvāka would have been kicked out of the philosophical scene.

Purandara's answer consists in complying with this kind of argument without giving up the basic Lokāyata positions. Thus inference was accepted as far as it did not, or better, could not, contradict the Lokāyata positions, but as soon it was to be applied to prove the existence of Soul, God and other non-perceptible objects, which could endanger, if not annihilate, all the Lokāyatikas were fighting for—and I think it was ultimately to found social and political institutions independently of religious dogma—it was to be rejected as a non-valid means of knowledge.

In order to do this Purandara had to admit inference, but only up to a point, which is a rather difficult task, for once inference is accepted, there is no apparent reason why one should use it only as long as it suits the Lokāyata. Thus, the task which presented itself to Purandara was to find a reason why inference should never overlap perception. And his answer probably was: because it depends upon perception.

I argued above that Prabhācandra's interpretations of the *sūtra* are to be preferred to those of Vādi Deva and the others, because they make more sense. Now, suppose I am right in my premises, and that the *sūtra* does make better sense that way, does it follow that this was the original intention of the *sūtra*?

Let me argue briefly in favour of the opposite view. The *sūtra* is mentioned and explained several times, and the majority of the sources interpret it in the same manner. Should we not accept the interpretation favoured by the majority?

Moreover, Jayanta and Bhāsarvajña are roughly two centuries earlier than Prabhācandra (active c. A.D. 1025-1060), which means they are closer to Purandara's own time, and had, therefore, a better chance of first hand acquaintance with his work.

Further, Jayanta and the others give one sole interpretation of the *sūtra*, whereas Prabhācandra brings up two *vikalpas* in the *PKM* and no less than nine in the *NKC*. From this fact we can conclude that they were sure about the *sūtra*'s meaning, whereas Prabhācandra was not quite certain about it.

Considering all this, we could make the following assumption. Bhāsarvajña and Jayanta were well acquainted with Purandara's thought, whereas Prabhācandra had only a fragmentary knowledge of it, and interpreted a nonsensical argument in an intelligent manner, but one which does not convey the original purport of the argument.

Such a view, however, no matter how well formulated, is self-defeating. There can be no reason why we should accept an illogical, confused interpretation rather than a logical one, for this would involve a contradiction in our presupposition. If we do not want to make our authors talk good sense, we have no business to comment upon them. Besides, any such reasoning can be cancelled by self-reference.

All this does not mean, of course, that what we take to be a nonsensical argument is in fact nonsensical, for we may have misunderstood it. But as long as our

ignorance is not enlightened, we have to stick to what we deem the more reasonable interpretation.

Now, if the interpretation given by Vādi Deva and the others is untrue, why was it repeated over and over again ?

They may have taken it from each other, or from a source unknown to us, but this is begging the question, for it arises again Why was there at all an untrue interpretation of the *sūtra* ?

Frankly, I don't know, I can only suggest a hypothesis : it is due to a juxtaposition of two things which do not belong together Someone who had Dharmakṛti's discussion of the word 'paksa' in mind, concluded wrongly that Purandara was referring to it in his *sūtra*

Having rejected the *paksa* interpretation we are still faced with the problem, which of the other two interpretations is to be accepted

Here we cannot argue on grounds of method, because both of them make sense, and both of them are compatible with the Lokāyata position The only way to decide between these interpretations would be to check the context But dealing as we do with fragments, we have no context. Moreover, for what we know, it may have been both, for *sūtras* are sometimes deliberately formulated vaguely enough to allow different interpretations

For the time being, I can see no way but to leave this question open

NOTES

1 The *sūtra* is quoted in the following books .

Nyāyabhāṣana of Bhāsarvajña, ed , S Yogndrānanda, Varanasi 1968, p. 210 18

Nyāyamañjarī of Jayanta Bhatta, ed K S Varadacarya, Mysore 1969, p 312 8-9 (Banares 1936 ed. p 108 10)

Pramāṇavartikavṛttīkā of Karnakagomin, ed R Sāmkrtyāyāna, Allahabad 1943, p 25 26

Prameyakamalāmṛtanḍa of Prabhācandra, ed M Sarraph and R Jain, Vira Jñānodaya Granthamālā 23, Delhi vi, nī sam 2504, p 477 2-3

Sammatīartakaparakaraṇa of Siddhasena Divākara, ed with Abhayadeva-śūri's Vyākhyā by S Sanghavi and B Doshi, Gujarātapurātattvamandira-granthāvalī, Ahmedabad 1924, pp 70 27, 72 33, 554 23

Vyomavartī of Vyomasiva, ed G Kavirāj, Chowkhamba Sanskrit Series, Benares 1930, p 575 14 (which reads *pramāṇasya gauṇatvāt* , this is obviously wrong).

The *sūtra* is also quoted in the *Syādvādaratnākara* of Vādi Devasūri, Araha-tambata Prabhākara ed p. 261 (?) I was unable to consult the book, but it is quoted by E Solomon, "Bhatta Udbhata", *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, Diamond Jubilee Volume, Poona 1978, p. 985,

2. Cf. E. Solomon *ibid*, p 985.
3. Cf. *Syādvādaratnākalāpa* p 261 'tato 'vaśyam pakṣa-dharma-vyavahāra-siddhaye dharma-dharmi-samudāye rūdho'pi pakṣa-śabdāḥ tad-ekadeśe dharmiṇy-upacaraṇīyaḥ tasmād ittham pakṣasya gaunatvam Tad-gaunatve ca hetero-āpi gaunatā tad-dharmatvalakṣaṇatvād-asya. tasmād gauna-kāraṇa-janyatvena gaunam anumānam. Gaunatvā ca na pramāṇam. Quoted by E. Solomon, *ibid*, p 985 n. 1.
4. Cf E Steinkellner, *Dharmakīrti's Hetubinduh*, Wien 1967, vol. II, p. 83 n.5.
5. Cf E. Steinkellner, *ibid*, vol. I, p 31 10-11
- 6 Cf n. 3
7. References are given to the Delhi ed (n. 1). If you use a different edition, all the passages quoted here are from the very beginning of the *Pratyakṣodeśa*

It is interesting to note that Prabhācandra certainly knew the 'pakṣa' interpretation, although he does not mention it here. But in the *Nyāyakumudacandra* he gives no less than nine *vikalpas* for the word *gauna*, the seventh of which reads *dharmiṇi pakṣa-śabdopacārāt*. Unfortunately, these *vikalpas* are dealt with too briefly. I think most of them can be subsumed under the interpretation given in the *PKM*; it is improbable, however, that all the nine of them were advocated by the Cārvākas, let alone by Purandara himself, as a direct explanation of the *sūtra*. Cf *Nyāyakumudacandra* ed. Mahendrakumar, Mānik Chandra Dig Jain Series 38, Bombay 1938, vol I p 71.1-4. *yac ca 'agaunatvāt' ity uktam* (cf p. 67.16), *tatrā-numānasya kuto gaunotvam-aviśada-śvabhāvatvāt, svārtha-niścaya parāpekṣatvāt, visamūhakatvāt, pratyakṣa-pūrvacatvāt, asthād anutpādyamānatvāt, avastu-viśayatvāt, dharmiṇi pakṣa-śabdo-pacārāt, bādhamānatvāt, sādhyasādhanayoḥ pratibandha-prasādhaka-pramāṇābhāvād vā ?*

- 8 Cf E Steinkellner, *Dharmakīrti's Pramānaviniścayaḥ*, *Zweites Kapitel: Svārthānumānam*, Wien 1973, vol I p 25 : *bhāntur apy artha-sambandhatāḥ pramā*
9. The fact that this is not an arbitrary juxtaposition on our part is corroborated by the passage quoted in n 7, where similar interpretations are directly related to the word *gauna*.
10. Cf. *Tattvasamgraha* of Śhāntarakṣita with comm. 'Pañjikā' of Kamalaśīla, ed. D Shastri, *Bauddha Bharatī Series I*, Benares 1968, ad. v. 1481-82 p. 528 9-10
11. Cf. T. Vetter, *Dharmakīrti's Pramānaviniścayaḥ*, *I. Kapitel: Pratyakam*, Wien 1966, p 34 n 1.
pramāṇetara-sāmānya-sthiter anya-dhīyo gateḥ I

pramānantara-sadbhāvaḥ pratīśedhāc ca kasyacit ||

“There is another means of knowledge (viz. inference), because of the general determination of means of knowledge and non-means of knowledge, because of apprehension of cognition of another [person], and because of negation of anything [whatsoever].” The verse is quoted by Prabhācandra at the end of refutation of the *Cārvāka-pūrvapakṣa PKM*, p 477.4-5 (unidentified by the editor).

ON THE TRANSLATION OF THE BASIC NYĀYA TERMS : PAKṢA, HETU AND DRṢTĀNTA

D D Daye

A discussion of the problems of the translation of PA terms and Anglo-European logical terms is always in order, for to translate the vocabulary of the former into the vocabulary of the latter is to presuppose some implicit theories of and assumptions about logic. In this light, I shall consider the three widely used Sanskrit PA terms, pakṣa, hetu and drṣtānta.¹

Thesis (pakṣa¹) · this word is used interchangeably with pratijñā, e. g., as in pratijñādoṣa, 'faults of the thesis statement'. The word 'pakṣa' has been used in three senses, pakṣa¹ is the statement of the thesis or conclusion of the PA schema, i. e., the whole statement 'Sound (śabda) is impermanent' (anitya) 2. 2.1, 2.3-4, 3.1), pakṣa² refers to property (dharma) of the thesis (pakṣa¹) which is extensionally equivalent to the sādhyā (the property-dharma-to-be-justified, 2.2, 2.4, 3.2.2 (5), 3.2.2 (4), c.2.2 (5), pakṣa³ has one occurrence in the NP (2.1 (1)) where it has been used to refer to the dharmin ("locus/property-potential") of the dharma "property" of the sādhyā ("property-to-be-justified") which is held to be concomitant with the sādhanā dharma ("justifier-property," (hetu²) of the justification ascription (hetu¹) (2.2) .

Both words, "hetu^{1 2}" (below) and "pakṣa^{1 2 3}", have been much equivocated upon in this early period, sometimes a property was meant, pakṣa², other times the whole proposition (or ascription) pakṣa¹ has been referred to by this word. The translation "conclusion" for pakṣa¹ may suggest that "pakṣa, is the sequential end of a true deductive or inductive inference-schema. I would hold that the PA is closer to a formalistic deductive explanation, rather than a clear deductive inference, hence the less restrictive "thesis" seems more appropriate for pakṣa.¹ The awkwardness of translating pakṣa¹ may be lessened by indicating the meaning of the pakṣa²-dharmin in "thesis-locus". Other well-worn words of twentieth century nyāya studies, hardly to be called "standard," merely common, such as "subject (and) predicate", "probans" or, "minor terms", are misleading. First, the logician's use of the former two terms is significantly different from a grammarian's use, second, their metalogical assumptions are simply out of date.

"Justification" (hetu) also exhibits an equivocation, hetu¹ is the whole ascription 'because (of its being a) causally generated thing (kṛtakatvāt)'; the usual transformation of the ascription into a statement is another etic but implicit transformation rule sometimes ignored by nyāya scholars. I hold that "justification" is a better translation of hetu¹, hetu¹ is the ascriptive "statement" which indicates the

specific property (the hetu² dharma) of the justification-member (hetu¹) (for hetu²: 2.1-4, hetu² : 2.2, 2 3), hetu² refers to a property (dharma).

I suggest 'justifier' for hetu² rather than 'mark' or 'reason' First, it is better because hetu¹ refers to the ascriptive statement, not the property (dharma) which is either empirically observable (rare in the NP) or is mutually presupposed within the context of the competitive darśana(s) (philosophical schools) context If this property (dharma) (hetu²) is empirically acceptable, by observation or, as is more likely, by finding no contradiction in it's assertion with one's darśana philosophy, and if the concomitance elicited in the warrant (dr̥ṣṭānta¹) is acceptable, then the acceptance of both (hetu¹ and hetu²) is at least a necessary condition for concluding that the thesis-member (pakṣa¹) is legitimate A rule of logical debate (vāda) is that both or all parties to the evaluation of the PA must accept the justifier-property (hetu²) The metaphysical limitations presupposed by many of the opposing darśanas regarding the latter rule make such evaluation processes of PAs non-deductive but not non-formal

Mr Tachikawa translates the property, hetu² as 'mark', one-half of the concomitance of the two properties¹ I take it here that he is also alluding to the common term 'linga' (mark), as found in the *Nyāya Sūtra* and also in the *Nyāya Sūtra Bhāṣya* of the darśana. While it is true that in the orthodox (āstika) Nyāya darśana, 'consideration' or 'reflection' (parāmarśa) on the mark (linga) of the hetu¹ may be the sufficient condition for noting the concomitance of the two properties postulated in the PA and thus the legitimacy of a pakṣa¹-pratijñā, no such discussion of parāmarśa is found in either the *Nyāyavivēka* or the *Nyāyamukha*

I would suggest 'justification' for 'hetu¹', (the ascription) and 'justifier' for 'hetu²', the observable or assumed darśana-identified property Such translations reflect the important distinction between hetu¹ and hetu², whereas 'mark,' 'reason,' 'predicate', 'middle term', or 'probans', do not so distinguish Such words as 'mark' obviously overemphasizes 'hetu²', while obscuring the ascriptive 'hetu¹.' In a modern context where many scholars have all-too readily supplied dummy subjects to make hetu¹ into a proposition, which it is not (ityāha), it is important to make this distinction explicit

"Warrant" (dr̥ṣṭānta¹, 2 1, 2 3) Although the word 'concomitance' or 'pervasion' (vyāpti) as is commonly found in the later tradition, is absent in the NP, clearly the concept of two concomitant properties is operative, this relation we find expressed in the dr̥ṣṭānta. There are three major components of the dr̥ṣṭānta statement. First there is the "yat tat." conditional proposition stating the concomitance of two properties, dr̥ṣṭānta¹, second there is dr̥ṣṭānta², 'the similar exemplification' (sapakṣa) and third, the dissimilar exemplification' (vipakṣa). All three are referred to simply as the 'dr̥ṣṭānta' in the text The whole dr̥ṣṭānta functions in this text as the expression of an exemplified warrant, which when juxtaposed with the proto-metalogical rule (trirūpahetu) and when satisfied, serves as a necessary condition

for legitimizing the thesis (pakṣa¹). The two exemplifications (sapakṣa, and vipakṣa-drṣṭānta²) of the warrant serve to satisfy (1) the need for the loci or exemplification of the two necessary conditions of the three-fold trirūpa hetu³ rule and, (2) the early Indian rhetorical tradition which has its historical roots in the *Nyāya Sūtra*. This tradition required the presence of (generally) "concrete" exemplifications, perhaps as a vestige of the earliest arguments by analogy. The drṣṭānta², the sapakṣa and vipakṣa, and the great metalogical role they play in non-deductive mode of argumentation, leads one to suggest that the use of the term "drṣṭānta"² is historically prior to "drṣṭānta"¹.

While my translations of pakṣa¹ and hetu¹ are not the more common ones, such as "proposition/conclusion" and "reason" respectively, my translation of drṣṭānta¹ as "warrant" is much more controversial and hence requires a more complex justification.

We shall now turn to a justification of the translation of drṣṭānta¹ as "warrant". In the history of secondary scholarship about the Buddhist PA, "drṣṭānta" has been usually translated as either "example" or "exemplification." Emically, there are two metalogical types of drṣṭānta(s). "concordant" (sādharmya) and "discordant" (vaidharmya)². Sometimes, in the texts, the conditional yat...tat¹ is referred to the word "drṣṭānta", so sometimes the sapakṣa and vipakṣa exemplifications are meant, another equivocation.

Let us first dispose of two responses to my non-traditional translation of drṣṭānta as "warrant," that it is neither a "standard" translation nor an etymological one. That is, "warrant" does not convey the metaphor of exemplification, as indicated in the etymology of drṣṭānta² (√drṣt, to see, to visually observe), the statement of the example in which the concomitant properties, or their joint absence, are illustrated.

To claim that one should translate etymologically, that "drṣṭānta"¹ "means" example, illustration or exemplification, may be refuted by a counter-example concerning "pakṣa". If etymological translation is of primary importance in nyāya texts, then we should translate "pakṣa" as "wing". Of course we should not do so, for the word "pakṣa" has acquired a semi-technical meaning in nyāya vāda and a simple claim to translate in such a manner illustrates the methodological inappropriateness of trying to justify translating "drṣṭānta"¹ solely on etymological grounds rather than on emic and etic logical grounds.

Since 1900, scholars have struggled with many difficult nyāya translation problems, but given the multiplicity of logics, syllogistics, propositional and predicate calculi, even the logic of relations,³ which have been used with and projected upon the PA, there is no more a "standard" translation than there is a standard source language logic. The comparisons and variations in the PA sources, in the target logics of formal translation and comparative metalogical interpretations, are the theoretical sources of the metalogical evidence for selecting a new translation of any PA term, it

is so with *dr̥ṣṭānta*¹ and² my point is that most scholars have discounted the metalogical function of the *dr̥ṣṭānta*¹ (conditional) and have emphasized the *dr̥ṣṭānta*² function of referring to the descriptive exemplifications (*sapakṣa*, *vīpakṣa*) of concomitance.⁴ This latter emphasis is quite in accord with the emic PA process of the justification of the legitimacy of a specific PA, however, while such scholars so emphasize in the *dr̥ṣṭānta*, they usually project other non-emic assumptions onto the PA, for example, formal deductive validity. We shall examine ten textual sources of evidence in the NP regarding my case for “warrant”.

The text employs *dr̥ṣṭānta*² in only six cases among ten in the fallacies of the concordant *dr̥ṣṭānta* (*sādharmya*) (3.3.3 1-3) and the discordant *dr̥ṣṭānta* (*vaidharmya*) (3.3.2 1-3). The remaining four cases of *dr̥ṣṭānta*¹ (3.3.1 4,5 and 3.3.2 4,5) explicitly require both the conditional statement, *dr̥ṣṭānta*¹ with the conditional expression of *dr̥ṣṭānta*¹ in the proper order (3.3.1.5 and 3.3.2.5). This completes the distribution of *dr̥ṣṭānta*^{1,2} in the ten *sādharmya* and *vaidharmya* fallacies. The discordant *dr̥ṣṭānta* (*vaidharmya*, 3.3.2 1-3) and *dr̥ṣṭānta*¹, the conditional (*yat . . . tat*) as in the last two fallacies (3.3.2 4, 5) is repeated as in the concordant section (3.3.1 1-5). Thus for a PA *dr̥ṣṭānta* not to be fallacious, one must explicitly state the *dr̥ṣṭānta*¹ in correct conditional form.

Now we shall turn first to the *dr̥ṣṭānta*² because this side of the equivocation is the usual referent when the term “*dr̥ṣṭānta*” is employed emically. The following is a translation of *dr̥ṣṭānta*² where the focus is upon the similar exemplification (*sapakṣa*) rather than on the conditional *dr̥ṣṭānta*¹, thus it is an example of *dr̥ṣṭānta*².

Sādhana-dharma-asiddha “A fallacious warrant is one in which the property (*dharma* (=hetu²) of the means of proof (*sādhana*) is not established (*asiddha*)” as in the following

“The property-to-be-proved, permanence, resides in the exemplification, atom, but the property of the means of proof, corporeality, does not exist in the exemplification, atoms, because atoms are corporeal” (3.3.1(1)).

This instance of the fallacy of the *dr̥ṣṭānta*² does not focus on the conditional warrant but focuses on 1) the exemplification *sapakṣa* as the dual loci (*dharmin*) of two properties and 2) the presence of the *sādhya-dharma* and the absence of the *sādhana-dharma* in the exemplification. Tachikwa notes this,⁵ but he fails to recognize the (fallacious) significance of the explicit informal fallacy of equivocation which has occurred here with the concordant (*sādharmya*) “*dr̥ṣṭānta*”.

The first three fallacies (*ābhāsa*(s)) (in 3.3.1 1-3) are about *dr̥ṣṭānta*²-as-*sapakṣa*; the last two (3.3.1 4, 5) are about the conditional statements (*yat . . . tat*) *dr̥ṣṭānta*¹, the pattern of three *dr̥ṣṭānta*² is repeated with discordant *dr̥ṣṭānta* (*vaidharmya*, 3.3.2 1–3 and 3.3.2 4, 5). *Dr̥ṣṭānta*¹ denotes the conditional warrant, *dr̥ṣṭānta*² denotes the exemplifications as *dharmin*. However, it is well to note that to omit *dr̥ṣṭānta*¹ is to violate a necessary condition of a legitimate PA, that is, it is fallacious to so omit

*dr̥ṣṭānta*¹ regardless of what the recipient “understands” about the “understood” concomitance of a particular PA (3.3 1.4, 5 and 3 3 2 4, 5).

I now offer two translations and comments regarding *dr̥ṣṭānta*¹ about which shall argue in my discussion of the justification of *dr̥ṣṭānta*¹ as “warrant” The fallacy of the absence of a conditional formulation of concomitance (3.3 1. (4)) “Ananvaya” is the name of the fallacy of a statement of (positive) concomitance which lacks the conditional form ⁶

“A fallacious warrant (*dr̥ṣṭānta*¹) is where a statement of (positive) concomitance (which expresses) the co-existence of both the property-to-be-proved and the property of the means of proof, lacks explicit illustration, hence, it is well-known that (the properties of) being causally generated and impermanence reside in a pot” Note that this fallacy (“resemblance” (ābhāsa) of a legitimate PA) is an extension of a legitimate PA, as in Model I However the explicit statement of the conditional warrant is missing “whatever is causally, that is impermanent generated” Thus the explicit presence of the conditional warrant, not just the statement of the similar exemplification nor merely the juxtaposition of the properties, is a necessary condition for a legitimate PA If the statement of the *dr̥ṣṭānta*¹ is necessary, what then, is its metalogical function, its logical role? My emic conclusion is that it may be described as an implicit emic rule disguised as an alleged universally quantified law of concomitance

In the other three fallacies of the *dr̥ṣṭānta* (3 3 1 1-3), excluding the fifth fallacy of an (improperly) reversed warrant, the justification of fallaciousness focuses not upon the conditional warrant (*dr̥ṣṭānta*¹) but upon the presence and/or absence of the justifier (hetu²) and thesis properties (pakṣa²= śādhya) in the similar exemplification (sapakṣa) Thus the fallaciousness of the conditional warrant (*dr̥ṣṭānta*¹) is quite different than the fallaciousness of the first three fallacious uses of the term “*dr̥ṣṭānta*².” This emphasis upon the presence or absence of the alleged concomitant properties in the exemplifications and the metalogical procedures of ignoring the etic potential role of the *dr̥ṣṭānta*¹, is a particular feature of the (metalogical) mode of argumentation in this text Hence, this focus upon the specific exemplification(s) and not on the warrant constitutes more evidence for the non-deductive nature of the PA and its emic metalogical theories and procedures Consider the contrary · a) if there were an emphasis on the warrant and b) if the PA were asserted with the thesis last, preceded by the justification and the warrant, and c) if there were replacement or transformational rules for the rearrangement of the latter two (hetu¹ and *dr̥ṣṭānta*²) and d) if there were explicit valid inference rules to which the nyāya logician could then appeal, to check, and against which to justify the PA at issue as in true deductive validity rules, then and only then, would we be able to make the case for and deductively argue that the PA is deductive, and in specific cases sound and valid.

But we do not find a, b, c, and d exhibited in the PA and its metalogical theories and procedures or modes of argumentation. To pursue these questions further, let us consider the last fallacious warrant, the illicitly reversed expression of concomitance (viparitanvaya).

Also relevant to our discussion is the fallacy of a reversed warrant (Viparitanvaya): An example of a fallaciously reversed warrant (3.3.1.(5)) follows: "A fallacious warrant (dr̥ṣṭānta¹) which is illicitly reversed is, for example, where one states "whatever is impermanent, that is well known to be causally generated" when one should say (vaktavye) "whatever is causally generated, that is well known to be impermanent."

Note that the preferred warrant here is the reversed order of the missing warrant of the last fallacious warrant 3.3.11(4); the latter fallacious warrant lacked "whatever if impermanent, that is causally generated" which is the fallacious instance quoted in this fifth of the fallacious warrants through similarity (sādharmya). Thus the PA model implicit here is different than the only other fallacious warrant (dr̥ṣṭānta¹).

It is also clear that in neither "reversed" (viparita) fallacy (3.3.1 (5) or 3.3.2.(5)) is there any justification or evidence explicitly offered in the NP text as to why the warrant must be explicitly expressed. The reader is reminded that normative *recommendation* concerning the correct order of the conditional warrant does not constitute *evidence* for the issue of why the warrant is needed. While the text then offers no explicit evidence for the answer to this extremely important metalogical question, the reasons are not difficult to supply; it is the necessary requirement of the explicit expression of the relation of concomitance (vyāpti).

Given the textual evidence just cited we now turn to make the case for the translation of "warrant" for dr̥ṣṭānta¹. First, there is the implicit but obvious and simple normative rule that one should not utilize fallacious PA expressions; to omit the proper expression of the conditional dr̥ṣṭānta¹ is to commit a fallacy (as in 3.3.1.4, 5). Thus one should not omit the conditional dr̥ṣṭānta¹ regardless of how deceptively "clear" the PA seems without it. To do so is to commit an explicit emic fallacy; and to merely mention or simply conjoin the two properties in exposition is also to commit an emic fallacy (3.3.1.4).

Second, the correct order of the conditional dr̥ṣṭānta¹ can be accurately described as the naming of the justifier (hetu²-dharma) as the antecedent of the conditional dr̥ṣṭānta¹ and the property-to-be-justified (sādhya = pakṣa¹-dharma) as the consequent. This is found in the legitimate PA (Model 1) where "causal generation" (kṛtakatva) is the name of the antecedent property and "impermanence" (anitya) is the name of the consequent of the conditional. The antecedent property "causal generation" is the justifier (hetu²). This is purportedly concomitant with the consequent property named in the dr̥ṣṭānta¹; this property (anitya) is the thesis-property (pakṣa²) which is the property-to-be-justified (sādhya). This asymmetrical relation of causally generated things and impermanent things is expressed in the conditional dr̥ṣṭānta¹, the absence

or the improper formulation of which necessitates the legitimate charge of asserting a fallacious PA.

The fifth fallacy (3.3.1.5) of concordance (*drṣṭāntābhāsa sādharmanena*) also illustrates the antecedent/consequent relation of the conditional described in the preceding sentences. Again, rules of fallaciousness are normative; hence the conditional form of *drṣṭānta*¹ is the implicit expression of a normative rule, as was the rule stating the fallaciousness concerning the omission as the improper form of the conditional *drṣṭānta*² (3.3.1.4); the warrant states the concomitance as a generic relation, a law. My translation of "warrant" conveys its *normative* rule-like metalogical function: "example" or "exemplification" do *not* convey this normative function of *drṣṭānta*¹.

Thus I have established two bases for normative rules with the *drṣṭānta*¹ fallacies (3.3.1.4, 5), its absence and improper form. Does "warrant" better express these normative factors than "example" or "exemplification"? I think it clearly does. Both "example" and "exemplification" are usually taken as purely *descriptive* terms, whereas "warrant" explicitly conveys the metalogical *normative* function of *drṣṭānta*¹. That is, the function of *drṣṭānta*¹ is to serve as an explicit license or authorization rule, the appeal to which not only reminds the recipient (psychologically) of the concomitance of justifier (*hetu*²) and thesis property (*sādhya-dharma*), but the *drṣṭānta*¹ serves as the basis of a universally quantified law utilized as a normative standard, it is a rule which authorizes and thus justifies the concomitance (*vyāpti*) of the alleged concomitant properties of thesis-property and the justifier (*pakṣa*³ = *sādhya*).

This specific normative function of the rule in *drṣṭānta*¹ occurs at the metalogical level; additionally, *drṣṭānta*¹ as a metalogical rule instantiates the general tendency in early Buddhist *nyāya* (and of course, in Jaina and *āstika darśanas*) to develop greater degrees of such general metalogical qualities as precision, clarity, formalism, freedom from error and formal explicitness. These metalogical qualities are repeatedly exhibited in *nyāya* texts in epistemology, ontology and in formal logic.

Other instances of these qualities in the Buddhist PA are found in the development of the explicit metalogical content-free "wheel of justifier" (*Hetu-cakra*), the explicit metalogical rule of the three characteristics of the justifier (*trirūpahetu*²), the generation of such explicit metalogical terms as *sādhya*, *sādhana*, *viśeṣa*, *anumeya*, *prameya*, the generalized property/possessor descriptive relation (*dharma-dharmin*), and the whole variegated metalogical theory of error (*ābhāsa*). The latter theory of error is clearly normative and constitutes a rich fund of implicit metalogical rules and illustrations not all of which have been made explicit in the few explicit metalogical rules such as the three characteristics of the justifier (*trirūpahetu*²) or in the few non-fallacious PA models.

The paucity of non-fallacious models and the variegated complexity of the fallacies (*ābhāsa*) is necessary, for while it is easy to give an example of how a good

PA should appear, complete knowledge of the almost infinite string of possible PA's that people could possibly generate is impossible to anticipate. Thus the most efficient device for helping one evaluate this near infinite series of generated strings of PAs, is to codify an inclusive range and type of possible errors regarding the construction and justification of PAs. These PA models, metalogically explicit rules, and illustrations of errors constitute the normative base of evaluating PAs.

The two normative characteristics of the last two fallacies of the *dr̥ṣṭānta*¹ with concordance (3.3.14, 5) are captured in the explicitly normative term "warrant," whereas, this normative quality is absent, or, at best, only very vaguely implicit in the translations "example" or "exemplification." As noted, the latter two candidates are primarily descriptive in meaning. It is the clear conveyance of the crucial normative meaning and rule of *dr̥ṣṭānta*¹ as a universally quantified law used as a rule that provides the crucial evidence of the superior translation of "warrant" over "example" or "exemplification." The term "exemplification" is exactly right for the *sapakṣa* and *vīpakṣa*, for both, descriptively do exemplify, illustrate or exhibit the alleged concomitance of the properties, the justifier (*hetu*²) and of the thesis (*pakṣa*³). The roles of the *sapakṣa* and *vīpakṣa* are illustrative but not primarily normative, whereas the role of the *dr̥ṣṭānta*¹ is primarily normative. My translations of *dr̥ṣṭānta*¹ and *dr̥ṣṭānta*² conveys these descriptive and normative aspects more explicitly and accurately than other translations.

In summary, four important points are now established, first, that, the absence of an explicit statement of either positively or negatively expressed concomitance (*vyāpti*, although this word is not used in the NP) is fallacious. Second, it is clear that the mere juxtaposition, however accurately named, of the two properties of the thesis (*pakṣa*³) and the justifier (*hetu*²) is also fallacious. Third, the correct warrant (*dr̥ṣṭānta*¹) must express accurately in a conditional statement, the legitimate concomitant properties of the thesis (*pakṣa*³ = *sādhya*) as necessary condition, the consequent, and justifier (*hetu*²) as sufficient condition of the antecedent. These relations are to be expressed in an appropriate conditional statement such as "where there is causally generatedness, there is impermanence" Fourth, the characteristic of the discussion of the *dr̥ṣṭānta* supports my claim (argued elsewhere) that the PA and its theories are neither deductive nor is validity an appropriate metalogical concept here

Given my analysis of these two types of metalogical errors (*ābhāsa*), the absence of the conditional statement and the illicitly reversed order, I would hold that the implicit normative rule-like functions of the *dr̥ṣṭānta* (both *sādharmya* or *vaidharmya*) are explicitly expressed in "warrant" and significantly less (if at all) in either "example" or "exemplification"

Thus I conclude that, by appeal to the implicit methodological rule that one should choose the more accurate technical translation, my case for translating "*dr̥ṣṭānta*" as "warrant" has been stated and so stands justified.

Footnotes :

1. This article is an excerpt from an almost completed monograph on comparisons of formalism in Anglo-European and early Buddhist formal logics. However here, my textual for the parārthānumāna (cited hereafter as the PA) sources are *Nyāyapraveśa* and the *Nyāyamukha*.

Sanskrit editions of the *Nyāyapraveśa* (cited hereafter as NP) may be found in : Dhruva, A. B. *The Nyāyapraveśa, Part I*, Gaekwad's Oriental Series, Baroda, 1930, Ui, H. *Bukkyo Ronrigaku* (Buddhist Logic), Tokyo, 1944; Mironov, N. D., "Nyāyapraveśa, I. Sanskrit Text, edited and reconstructed," in *T'oung Pao*, Leiden, 1931, pp. 1-24; Tachikawa, M., "A Sixth-Century Manual of Indian Logic," in *Journal of Indian Philosophy*, I (1971) p. 111-145, Toronto. A Chinese translation of this text may be found in the *Taisho Shinshū Daizokyo*, Buddhist Tripiṭaka, Vol. 32, no 1630, 11-13. The Tibetan translation has been edited by V. Bhattacharya in *The Nyāyapraveśa, Part II*, Gaekwad's Oriental Series, Baroda, 1927 and in the *Tibetan Tripiṭaka*, Peking edition, Reprint, edited by D.T. Suzuki, Tokyo, 1962, No 5706, 130, 74-76. The other text, the NM, is the Chinese translation of Dignāga's *Nyāyamukha*, Taisho, Vol, 32, 1628. Textual examples could have been taken from a wide variety of Sanskrit texts, but I picked this one for four reasons : 1) I have worked with these texts in Chinese and Sanskrit most often; 2) Tibetan and Japanese editions are available; 3) it is available in all four languages thus being at hand for more scholars; and 4) it seems to me to be representative of many of the interesting but messy problems common to a formal lineage slowly emerging out of an ordinary-language tradition of debate and reliance on concrete examples.

There follows my paradigmatic example, model 1, of the PA. The following is a representative example of a PA reconstructed from the *Nyāyapraveśa*. "An Introduction to Logical Analysis."¹ This may be taken as a general paradigm of the Buddhist PA schemas; the old chestnut "the mountain has fire because it has somke" is not typical, for it is empirically contingent, whereas many Indian schemas are not directly empirically contingent at all.

Thesis. "SOUND (IS) IMPERMANENT"

(pakṣa¹) sabdo'nityah

Justification : BECAUSE (IT POSSESSES THE PROPERTY OF) CAUSAL GENERATEDNESS

(hetu¹) krtakatvāt

Warrant : WHATEVER (IS A) CAUSALLY GENERATED (THING), THAT (IS) WELL KNOWN (AS AN) IMPERMANENT (THING)

(dṛṣṭānta¹) yat kṛtakam tad anityam dṛṣṭam

Similar ExemplificationAS (IN THE) CASE OF SPACE, ETC.

(sapakṣa) yathā ghaṭa-adis

Dissimilar ExemplificationAS NOT (IN THE) CASE OF SPACE, ETC.
(vipakṣa) na yathā akāśā-adis

- 2 The translation "concordant" and "discordant" were kindly suggested to me on April 15, 1980 at the University of California at Berkeley, by Dr Alex Wayman, Professor of Sanskrit, Columbia University.
3. Staal, J F , "Formal Structures in Indian Logic", in *Synthese*, Vol 12, September, 1960, 279-286
4. Tachikawa, *op cit*
5. *Ibid.*, also relevant are the remarks of R S.Y Chi in his *Buddhist Formal Logic*, Royal Asiatic Society, London, 1967, 105
- 6 Sanghavi, S., *Advanced Studies in Indian Logic and Metaphysics*, Indian Studies : Past and Present, Calcutta, 1961, 109.

PHILOSOPHY OF ĀCĀRĀNGA SŪTRA

Joharimal Parikh

The *Ācārāṅga*, by common consensus, occupies a premier position in the entire Nirgrantha canon. This *āgama* consists of two books, the first being the earlier, in point of fact the earliest of all extant āgamic works. The commentarial ancient tradition goes on to say that it is a compilation by Gaṇadhara-apostle as heard directly from Jina Vardhamāna Mahāvīra. The writing begins with the clause 'O Long-lived one, so have I heard the Lord saying' and each lecture ends with the words *se bemi* i.e. "I am repeating the same as heard": The second part is a later addition of details on monastic disciplinary rules embodied in appendices and schedules, the aggregate considered an annexure to the first, which is the principal part of the Volume.

The currently available compilation of the *Ācārāṅga* is the result of the collative editing of c. A. D. 503/516 and very possibly does not represent the full text of the original but is a faithful edition of the fragmentary remains of the original. Its style, the language of the prose part and the meters employed in the interspersed verses are the most archaic in all Ardhamāgadhī canon.

As the editing of the *āgamas* was done by the Northern Church (Vajrī śākhā in particular), the possibility of its recognition by the Southern Church (Dīgambara), when it later came to know about it, was negligible. But it would be more than apparent to any scholar that, in the basic tenets, there is no conflict between the meaning and even the vocabulary of the first part of the *Ācārāṅga* on one hand and the later substitute canon of the Southern Church. During the long period of the Nirgrantha history, the Dīgambara Church has not disputed or criticised the philosophy of the 1st book of the *Ācārāṅga*. The present article is limited to the consideration of the first book of the *Ācārāṅga*, with specific reference to its philosophical contents.

The philosophy of the *Ācārāṅga* can be summarised under the following heads in its own terminology (except the eighth which, though not specifically so mentioned in the *Ācārāṅga*, its nucleus figures in the *Sūtrakṛtāṅga* and is a forerunner of the classical *anekāntavāda* or the Nirgrantha theory of the relativity of standpoints and conclusions)

- A. Ātmavāda (*Ācārāṅga* I.3; *se ātāvādi*)
- B. Lokavāda (I.3, *se logāvādi*)
- C. Karmavāda (I.3, *se kammāvādi*)
- D. Kriyāvāda (I.3, *se kṛiyāvādi*)
- E. Utthitavāda (I.150, *utthitavādāṃ pavadamāṇe*)

F. Dhūtavāda (I 181, *dhūtavādaiḥ pavedayissāmi*)

H. Anekāntavāda.

The component “vāda” has not been used here in the sense of dialogue or debate as in the *syādvāda* but it has been used as in the compound *samāvāda* i.e. belief in a doctrine followed by its right practice. Accidentally or otherwise, it is logical to explain the above heads in the same serial order in which they appear in the text. Before doing that an introductory remark be made (in words of the Jina himself) that ‘people in general are unaware from where have they come or what they were in the past or what shall be their future destination. Also, out of these ignorants, many do not bother to remove this ‘ignorance’ (Ācārāṅga I.1). ‘Only those who are inquisitive or raise doubts and possess an urge to remove these, can comprehend the world’ (I.124). And when he thus becomes aware that he has come from “some-where” and “I am that (*soham*)” who had been roving from one birth to another and to all places and in all directions” he can be called *ātmapādi*, *lokavādi* etc (149)

A ĀTMAVĀDA

A1 So he recognises the existence of soul and becomes *ātmapādi* or believer in the existence of Self (3) In fact, existence of either this Universe or his own Self must never be denied because the denial of the one leads to the denial of the other also. The Self is the Knower and Knower is the Self. Both terms are synonymous. Knowledge takes place *via* the Self. Self can be comprehended through the process of knowledge (22-32).

A2 Words fail to describe the nature of pure liberated Self, arguments cannot reason it out; it is not within the grasp of either mind or intellect. But ‘conscience’ does exist and is a known ‘reality’. It is neither long nor short, neither circular nor triangular nor quadrangular nor round, neither black nor blue or violet, nor red nor yellow nor white. Its smell is neither good nor bad. It tastes neither pungent nor bitter nor astringent nor sour nor sweet, it is neither hard nor soft; neither heavy nor light, neither hot nor cold, neither greasy nor parched dry. It is bodiless, devoid of birth and death and cannot be contaminated. It is neither feminine nor masculine nor neuter. The subject (*karīṇā*, author) of discriminative knowing and perceiving awareness does exist but without any simile. This intangible substantial entity is always there. It is beyond verbalization. Hence it is neither speech nor form, nor smell nor taste nor touch, indeed nothing of that sort.

A3 The individual mundane ‘soul-units’ manifest themselves as earth beings, water, fire and air beings, vegetative life and moving creatures. These six categories of living beings exist on land, in plants, water, space, planets, and all types of bases, they take birth in various forms and the whole living organism passes its life in different categories. As is the case with the human species, there is a birth to vegetable plants, they also grow, they are also conscious and susceptible (to feelings and sensations), they also become non-bloomy when cut, they also take food, they

are as well mortal and they die, they also expand and shrink and their form also deteriorates (and progressively decays) in various ways.

A4. There is complete 'self identity' between the doer of efforts for the *nirvāṇa* or *mokṣa* (liberation, salvation, emancipation) and the one who attains it, the bondage as well as release is of, and by, one's own Self.

B. LOKAVĀDA

B1. That the believer in Self recognises the existence of this universe and is termed Lokavādi (believer in the existence of World or Universe). On all sides one perceives tangibles having sound, shape etc. (i. e. smell, taste and touch) and the deluded one becomes engrossed in them — these sensory feelings amount everything to him. These sense-objects constitute the universe which in reality is nothing more than sense-objects.

B2. One who is for sense-objects, rejoices that (a) these are my relatives; (b) this is my wealth and (c) treats his body as if it will last for ever. Such people all the time think of sensual pleasures and being fully occupied with activity, with the assistance of subservients (animals etc.), become engaged through all available means in the production for their own as well as their peoples' consumption, and they always try to strike the balance, more or less, for future with deep attachment. Many a people consider immovables etc as their own, like the life full of riches, women and luxuries and are always busy enjoying it without seeing any wrong with it, because they think that the pleasant items are meant for enjoyment only

B3. (1) But human life is limited and when the power of senses is spent up, these (very) people feel nervous and frustrated and due to age become unfit for laughter, sex pleasure and for personal adorning As a result, they at times become sick : (a) Relatives with whom he lives sometimes part with, show disrespect, do not support, or criticise him, sometimes the reverse may also happen In point of fact, neither he can be a solace for relatives nor can relatives be so for him (b) Perchance he is able to amass large wealth but the same is divided by claimants, stolen away by thieves, taken away by the king, lost or destroyed by fire etc. and the poor fellow then regrets, for all the hard and cruel labour put in by him as if was for the benefit of others . For the sake of the 'body', people assault others but it is frail and perishable and whether seen inside or from outside it is likewise filthy and all the time foul matter is pouring out of it Death, which invariably visits one day or the other, will put it to an end. By nature it is wasting, impermanent, ever-changing, decaying and liable to growth as well as consumption. Its appearance is just circumstantial Life-span cannot be increased; on the contrary, like a drop of water on a leaf, life can be destroyed by just a wave of wind.

B3 (11) A person absorbed in worldly pleasures is most often cruel towards other beings; love for beauty leads to violence He is full of tension and anxiety throughout the day and the night, all the time toils for wealth etc , becomes an

exploiter and plunderer, takes uncalculated risks and feels uneasy. He grows full of deceit and greed and thereby enmity for himself. One has to face troubles before and after a sex event, (for) company with women results in friction. Death may separate him from sense-pleasures for an untold length of period, more so a person is under an illusion, he is unaware that even fulfilment of his wishes may not result in happiness. Besides these, the sense-objects are the basic cause for wandering in this world a man involved in them accumulates a heap of *karmas* which consequence in the cycle of births and deaths, grief, hell etc. Thus, one who looks for pleasure in these sense objects ultimately get unhappiness and miseries only due to his own mistaken acts.

B4 One who knows the true nature of these sense-objects knows the Self, *Vedas*, religion, Brahman; and being enlightened comes to know this universe with his super intellect and is called a 'Muni' (a candidate for nirvāna) and that master of religion with sterling transporence recognises them as the root cause of roaming in the world.

B5. Doubtless, it is difficult to win over these senses but realising the futility of sense-pleasures, people with right understanding conquer them, reach a higher stage which lies beyond them, cross the worldly bondage and free themselves from the transmigratory cycle. Whether agreeable or not, it makes no difference to them; rather they have no preferences left and bear with all types of smell etc. While eating, they do not even change jaw sides for the sake of tongue or the taste. As the case of sexual pleasure is most disastrous, a wise man should avoid woman as of no use, and to overcome this urge one should reduce his diet or stand right up on the top, change his abode and even fast but never allow himself to be subdued by this passion. He denies the consumption of pleasant things though coming in the routine and forbids in advance the non-user thereof. Once having given up the use of attractive items, one should never go back to them (it is something like licking the spit) and should not even recollect those past incidents when he had enjoyed worldly pleasures. Knowing the true nature of disease, body and death, a Muni, when sick or weak, does not show any eagerness for treatment and avoids the remedial measures involving violence.

B6 This world is full of troubles, miseries of birth, old age and of 16 types of diseases, torturing by fellow-creatures and (many) other (kinds of) pains, all mean this little happiness here. In spite of that, people are not serious enough to track the path of getting rid of it.

B7. One must fully realise that 'I am all alone here, none is mine nor am I of others' 'Man ! You alone are your ally, why hanker for outside help'. Do not crave for popularity with people. One should not be sensitive to public opinion and criticism by common folk. Should not be guided by the ruts of ill-informed mob-traditionalism. Cut down worldly attachments as well as intimate associations. That is the path of Justice. The 'wise one' disregards the irreligious people. One without attachment in this life shall be free of bondage in the next life also.

C KARMAVĀDA

C1. The one who recognises the Self, and hence the world, recognises the *karma* theory also and is known as *karmavādi*. One fastened with the bondage of *karma* roams in all directions and occupies various positions in the space-world (extant continuum), is born again and again in different species, and suffers physically, mentally and otherwise. A nescient full of deceit and other passions, inertia and unalertness, deception and desires etc. forms a sort of vicious circle with the *karma* bondage and goes on rotating in the cycle of death and births and experiencing the other consequences as a continually running process. All beings have been born many a times in many places and varieties of living spaces in this universe. The metaphysics of *karma* in this connection should be thoroughly understood. Past and future are not all alike, one undergoes changes in next births due to *karmas*. Moving creatures may be reborn in stationary category and vice-versa. The process of exhaustion of *karma* bondage is self accelerating, destruction of one bond leads to the destruction of others and for complete destruction of one bond, the destruction of others is also necessary.

C2. Troubles ensue due to one's own *karmas*. *Karmas* produce consequences and here or thereafter one will have to bear their fruits. Because of *karmas*, one is within the reach of death and hence away from release. Those who are bound by *karmas* cannot cross this ocean of birth and death.

C3. But one who has destroyed the bondage of *karmas* becomes free from all troubles and crosses the cycle of birth and death because no cause survives for these events, he is neither within the reach of death nor is he away from salvation.

C4. Therefore one who explores the process of cutting away of his *karma* bondage is a wise being. Fully knowing the cause and effect of all types of *karmas*, one should wholly concentrate on being relieved of their bondage *in toto* and thereby completely free himself from the cycle of death and birth. For a wise man there is nothing superior to *nirvāna*. He must possess the true comprehension of (the nature of) the Universe. To perpetuate the worldly existence and to go on suffering its sorrows is inadvisable.

D KRIYĀVĀDA

D1. He who believes in Self, universe and *karma* also believes in the theory of activity and is called *kriyāvādi*. 'I got it done' and 'I shall approve of it being done', are thoughts and actions which are the causes of *karma* in this world, this 'action-ego' creates bondage for the Self. The bulk of *karmas* have been piled up by vehement activation on one's part. Thus ultimately one's fate and destiny are one's own making.

D2. And yet people (have to, indulge in activity for their livelihood, some for acquiring esteem, prestige, fame, love and for certain power, etc. some for being relieved of this world and yet others for the removal of sorrows and unhappiness. Some

persons, because they are much too entangled in worldly attachments, some being unaware of the consequences of what they are doing, some for body-limbs and animal products, some for a purpose, some even without a purpose, some for taking revenge, some to face attack, some under certain future apprehensions and to ward off against that; some of their kith and kin, guests and staff, some claiming themselves to be the curer of all ills and diseases and boasting of doing things which have never been accomplished by anybody in the past. some for acquiring powers of Self, community, friends, gods and *pitṛs* (dead parents and forefathers), kings, thieves, guests, misers, hermits and others, some for fancy fads of theirs, some simply for the sake of pleasures, some because of addiction, some because of wrong notions and labouring under mistake, some for curing ailments, some being fickle minded enough to launch their fierce plans—lest the body will fall for want of food, etc. Some people (are worried about) supporting the body for proper working by way of duty, some finding that in this world other people are not seen following the ethics, religion etc., then why should they alone do it and hence they freely indulge in fierce activity leaving behind all restraints and discipline.

D3 Therefore, people have been advised discriminative (as against wholesale or complete) renouncement of activities based on intelligent mind-application with right knowledge. One should be very careful and weigh each and every action and its net consequences, because situations (in life) are complicated and on all sides there are sources of bondage and from them nothing escapes. This type of renouncement is the cure of all unhappiness and those who do not follow this course always remain in worldly grief. Well deliberated abstainment from furious activity is a feasible renunciation, ever alert attains it through evaluation on merits. One who is entangled in cruel activity is nescient about renunciation, whereas one who is away from it knows and follows the correct process of renunciation, those who is fully conversant with, and observes discriminative obstinence from, tormenting and rigorous activity is called a Muni.

D4 Besides, these activities have been classified. Good actions result in good *karmas* and bad doings in bad ones. Further, enlightened ones have chalked out such a path that for the wise followers of it, there is little or no bondage of *karmas*. Brave people have treated that path, it is neither unknown nor an impossibility. And who fully avoids the way of karma bondage is known as liberated in this world itself as if freed and released. If a virtuous man of right perception without any carelessness whatsoever and whose self is totally undisturbed and who is disciplined and free from passions—happens to afflict others, the resultant karma bondage in his case will be very meagre—balances off soon in the next moment or in the life only. The same material source can bring us bondage or save us from bondage—karmic matter or outer form of action alone do not decide the issue. Life without incurring bondage can be lead both in the midst of the society as well as in forests. An unfit person fails to lead such life wherever he may live, whether in the forests or in the society.

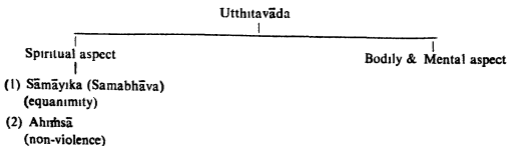
E UTTHITAVĀDA

E1. Fixing *Mokṣa* as the only object, the crucial point is to make efforts and exert for it and this is termed as *Utthitavāda*. Look at the fate of inactive idlers, these escapist can nowhere move towards the goal, shall ever remain in bondage. Without reserving any of his faculties, one has to labour very hard with his full vigour and might to achieve the above end, should strive in right earnest to become a tireless strong follower on the path of *Mokṣa*. Step by step he *Mokṣa* progress and would go on proceeding ahead

E2. Make up your mind, say good-bye to lethargy and make the best of the present opportunity without wasting a single moment. Age is running away and so also the youth, therefore, without any postponement make hay while the power of senses last. Realise the value of precious occasion of this human life which is quite an elevated spiritual stage. Do not miss this golden chance, try your best. Always be alert and energetic and banish the inertia (of indolence). A wise aspirant ever remains awake and is on his guard, whereas lifeless lazy chaps always prefer sleeping. To cite, Jina Mahāvīra never went to bed with an idea of sleeping. Whatever little sleep he got was an *indeliberate biological phenomenon* and that too he used to avoid by meditating in open. People who feel at home in leisure and pleasure alone, and never want to tax their faculties, are on a wrong path; they become nuisance for others and break the vows already taken (if they live embraced the order of ascetics). Hence one should be incessantly careful and attentive and none of his activity be done without watchfulness and vigilance.

E3. The road to salvation is an arduous one, only the brave can tread over it while weaker ones fumble. Therefore the rules of prescribed conduct should be strictly followed with strong determination, and adversities be faced even at the cost of death. Who is afraid of difficulties is under constant fear and who succumbs, revolves in the world-cycle for long. One should not be discomposed even if killed. As a warrior in the front of the battle field, he should encounter all hardships and adversities. Derive boldness from the fact that you alone are not a victim of these odds.

Note · The subject matter of *Utthitavāda* can be dealt with under the four divisions as demonstrated below



(3) *Samhama*
(contraction)

(4) *Tapa*
(austerity)

E4. (i) *Sāmāyika* Dharma (religion) consists in *Sāmāyika*. What one acknowledges *Sāmāyika* one acknowledges it as 'Munthood' and what one acknowledges as Munthood that as *Sāmāyika* *Sāmāyika* is the specific characteristic of a Muni.

(157, 209, 161)

E4 (ii) By knowing and identifying *Sāmāyika* with soul in tone-perceptive, one gets self-bliss; does not remain unhappy. One should never allow oneself to be baffled or disturbed, but always keep tranquility and be self reconciled. Must remain self-contained and Self-oriented. With *Sāmāyika*, a spiritualist 'falls in order' and is recognised as such. 'Restrain your own self, thereby you will be distress-free. Struggle with your self alone—no use fighting with externals. Chastise your Self, refine your Self. Always maintain purity of the Self, do not allow foreign adulteration. Keep your soul region stable, in perfect calm.

E4 (iii) Eliminate four *kaśāyās* (passions) namely anger, pride, deceit and greed without which there would be no emancipation from *kārmic* bondage. One should, exterminate anger, pride, deceit, greed, attachment, aversion, delusion, conception, birth, death, hell, animal-inception and agonies, because subjugation (or pursuit) of each leads to the conquering of (or engagement in) the latter. This is the philosophy of those who are omniscients, liberated, devoid of violence and liquidators of the bondage. Short duration of human life cannot justify anger—expunge it. For times out of number, the same soul has taken birth in higher class of species like human beings and gods and for infinite period it had wandered in lower types of species like stationary, 2-3-4 sense-beings and animals. So there is no intrinsic difference between various classes of incarnate beings—souls resident in all of them are alike. Visualizing this, who will boast of his family stock, or feel proud of it and why shall he have affinity toward, or longing for, any? Therefore, a wise man should neither feel elevated nor dejected on account of his caste etc and should expunge the sense of vanity of any sort whatsoever. Unless deceit is eradicated, there will be no progress towards *nirvāna*. The greedless one is just like a liberated one.

E4 (iv) Do not develop the mentality of liking and disliking—reject both forthwith. Bear everything with self-quiescence, do not allow these ideas to overpower you. Feeling of the absence of pleasure or presence of displeasure should not crop up. Cross that stage, go beyond them.

E4. (v) Treat yourself exactly at par with others without claiming any privileges. Know all like yourself.

E4. (vi) Realising this coming and going, one should put an end to the sentiments of attachment and aversion. On winning these two powerful enemies, *Sāmāyika* reaches the stage that even if his body is cut into pieces, no feelings rise in him.

i.e. he (his Self) can never be cut, pierced, burnt or beaten by anybody. Naturally he cannot *inter se* show discrimination amongst others Whether prominent or subordinate, no distinction in preaching etc. be made. Treat life and death alike—nothing to choose between or yearn about or to fear of. Notion of “my” and “own” should not extend to anything which truly is not yours and that way you will get rid of ‘mineness’ which cannot co-exist with Sāmāyika.

E5. (i) *Ahiṃsā*: Proclaiming themselves as religious people, but being deeply involved in this world, many persons indulge in violence, order, or cause others to do so and also approve and thus support the violence done by others They even advocate violence; but violence is wrong and not in their own interest By killing one variety of species a person usually kills the others also and is guilty of theft as well. Killing, or otherwise torturing means pain to the victim and pain is disliked by all : everybody wants to remain happy. Even votaries of violence if honest, should admit that troubles are not welcome. Creatures of lower category may not express their anguish but the fact of their suffering and feeling cannot be desired. One who indulges in violence remains always under fear, he develops enmity for himself. In fact, to whom thou art killing or intending to kill is thyself alone. Violence is no solution because there are more and more powerful weapons to counteract : there is no end to it. But nothing can surpass non-violence. Therefore who freely engages in doing violence to others are to be distinguished from those who feel ashamed on doing such a turbulent activity. The latter feel disturbed when even others indulge in this type of fierce actions; and compassionate ones, if happen to know of such cruel plan in advance, will try to dissuade its executors.

E5. (ii) Therefore a wise man should neither kill, torment, agonize, harass etc. any type of living being nor get it done by others nor approve it if done by others. This has been preached all along by all as a universal doctrine of ‘dharma’. An aspirant for release should walk on the path of non-violence and do all the activities with utmost care and attention. He should not hurt anybody even by speech. One who has full knowledge of weapons and agents of violence and knowingly rejects it, can follow the rules of non-violence.

E6. *Saṅgyama* Be away from all the *pāpas* (vices, demerits) enumerated by the various religious schools Passive is better than bad positive Adopt restricted and disciplined life-schedule. Tempo of worldly activities should be kept at the lowest ebb. Withdraw your energies from materialism Wondering is delimited for those who follow contraction and do not spread involvement. Abstinence forced by circumstances is unreal, it should be willingly done. Finish with all conspiracies and complexities. Avoid laughter and company of bad people and also of those otherwise innocents who have fallen pray to the company and influence of bad characters. To commit a sin and deny the same is a second folly and so also is, if he himself does not purging the vices but criticises those who have done away with them. Speak only if necessary and if you can deliver the goods, otherwise silence is the best mean, that way

at least you are not in for a fresh bondage. Have no fancy for achievements, wishing something in exchange is a bad bargain.

E7. (i) *Tapa* : This is the most effective remedy and an affirmative step for destroy the already existing kārmic bondage. One must make progress in the sphere of questions stage by stage.

E7. (ii) Resort to fasting frequently—this penance can take various forms as to time, content, items, number, quantity etc. of meals. Reduce (bodily) flesh and blood. It is said that wise peoples' arms are lean and they are slim which spells brilliance and stamina. When due to age, sickness etc. body becomes unfit as an instrument for *nirvāna* or one comes to know of his immediate death, he can abstain from food, water, medicines, movements etc. till death. Meticulous care has to be taken lest this sophisticated mortification may turn out to be a case of suicide.

E7. (iii) Reduce the level of consumption and limit one's wants. One should have little clothings and can do without clothes in summer. Who feels neckedness a difficult discipline has been given a concession to use one loin cloth. Renounce your possessions to nullity. One should have frugal meals and use lifeless water for drinking. Abstinate from sex life and observe *brahmacarya* (celibacy). Women, who are very expert in the art (of allouring), try to trap a man, so by way of prevention he should not (a) do her acts a mental (b) engage in the gossip about women, their beauty, sexual characteristic and anatomy etc. (c) should not talk and have intimacy with them in privacy (d) should not look at the beautiful parts and sexually aggressive moments of their body. One can make number of resolutions of austerities *qua* his religious routine and remain strict about them at the cost of heavy odds and even of death if the occasion so warrants—there is nothing improper in it. Have detached life and remain aloof from relatives and material paraphernalia—for this accelerates the process of destroying the accumulated *karmas*. Be habituated to endure vagaries of climate, nuisance of insects etc. pains of sickness and other physical tortures. Do not even rub your eye or body even when there is an sensation. Train your body through exercises in hardships, do not allow it to be delicate.

E7. (iv) Brisky contemplate in the right perspective. Concentrate and meditate. Practice *kāyotsarga* (as if taking soul out of the body). Serve others by helping them directly in or indirectly attaining release. For the benefit of nescients etc. the learned ones should give discourses and instructions about liberation. But knowledge should be imparted to those who need, yearn and deserve it. Otherwise may be regress instead of progress. Wise ones do not need preaching. The preceptor should have no stone unturned for training his disciples. Let him be the refuge for them for all purposes.

F. DHŪTAVĀDA

F1. As a more effective method of destroying kārmic-bondage, the institution of Dhūtavāda i. e. full time practitioner for *nirvāna* throughout the rest of his life

(as against part time amateurs) has been prescribed and very highly recommended also. Accordingly, knowing the true nature of this world, one becomes a 'Muni' by renouncing the householder's life, parts away from wife, relatives, wealth and other worldly involvements and leads a desireless and detached life with a strict disciplined routine. People of all the three age-groups are eligible to be admitted to this order.

F2. On adoption of this hard course, their relatives etc, offer opposition and try to dissuade them by arguments, temptations or other measures and at times the weak and timid ones give way and continue or come back to house holder's life. Such persons are condemned even by the lay masses and they wander in the world for a long time. People who do not become Muni, yet not leave that order fall in the same category. In spite of being in the company of the best of the Munis, one falls out due to delusion etc. Therefore, it has been said that easy-going, intimately affectionate, involved in sensual pleasures, deceitful, inactive and unalert and deeply attached to house holders' life and property is unfit to become a Muni. Sometimes one does not give up the formal Munihood but falls from its prescribed high conduct and due to delusion and sensual attraction leads a corrupt Muni life of his own liking. On being asked, he cuts a sorry figure—in fact such a person is neither a householder nor a Muni—a loser both ways. Such perverted ones speak ill of their own preceptors, disobey them, and though not being real followers, criticise good monks and Munis and preach conduct to others, thinking themselves to be the wisest. They only talk and make a show of Munihood but in fact lapse into stronger bondage.

F3. Admired ones are those who remain steadfast to the Muni conduct. One should maintain the zeal at the same high level at which he entered the order. At times a Muni is beaten, tortured by worms, insects, birds, and animals vagabonds, gods; and in various ways he is troubled by others: But he should face all such difficulties with equanimity and courageously, indeed without shirking down in the least from the lofty heights of conduct befitting a Muni. He should never be afraid of hostile area or atmosphere.

F4. Till a Muni is not fully matured and conversant with rules of Muni life, scriptures, etc, it is risky for him to wander alone—he should have the company of the preceptor. Thereafter he may part away and lead alone the true Muni life. Sometimes, in order to hide their nescience, lethargy and other weaknesses, quarrelsome Munis lead a lonely life, but they are away from the right path because of their passions, hypocrisy, fraud, self-praise and lustfulness. Generally, there should be no give and take of food, clothings, bowls, etc. amongst the Munis *inter se*—in exceptional cases help can be given. The ban is more strict *qua* the monks of other group, sect, or religion. Begged food etc. cannot be given in charity. A Muni should neither participate and fully mix up with householders nor take interest in folk-dances, dramas, entertainments, gossip and the like of the village.

F4. An expert Muni, at proper time, should go to places where food etc. are available without any complex or aversion and carefully beg the permissible food, clothing, bowl, blanket, cleaning cloth, broom and mat necessarily required with no idea of accumulation. Without having a preconditioned adamant or committed attitude, he takes the things in the ordinary course. He should not feel elated if successful or sorry if unsuccessful in getting alms. Never quarrel with the donor—adjust to his behaviour. The Muni should not accept anything which is living—the permissibility to use live water cannot be justified as correct by monks of other schools. He should not be a seeker of tastes, his clothing, mat, cot, etc. should be of a poor variety and fewer in number so as to be easily portable while going from place to place. He should put on the clothes as received without washing, dying, and mending. He cannot accept food prepared or brought for him or use the fire lit for him—should forbid in advance if comes to know of it. A Muni should never prove to be a hinderer for other beggars, birds, hermits, menials etc.—better walk away from there. He should not partake in purchasing operations for him. He can stay in burning-ghāṭṣ, grottos, way-side places, or even under the trees.

G UTTARAVĀDA

G1. "What has been preached by the Lord is my *dharma*" is a good precept for ordinary people. Such faith is *Uttaravāda* i. e. the last word. Never act contrary to his preachings. Besides, we should follow the Lord also in his actions and abstinements. Always be engrossed in the philosophy inculcated by him, concentrate your mind on it, contemplate, perceive and understand it, try to follow it and assert for liberation with faith in these right fundamentals. Undoubtedly, the way of Jina Mahāvīra is the best for annihilation of the karmic bondage. Like an island we can feel safe in it. What is uttered by a Jina is truth alone and should not be doubted but believed as correct and acted upon. Bhagavān preached what he heard, perceived, contemplated and directly realised, and he himself verified the same for he was always vigilant and alert. No further proof is needed for the words of an omniscient. People who have faith in this philosophy shall on due contemplation understand everything whether right or wrong in the proper perspective and cannot go astray whereas people with perverted faith shall misunderstand everything and cannot achieve self-conciliation.

H ANEKĀNTAVĀDA

H1. Knowledge can be gained by self-contemplation or through preceptor to preceptor-generation or by asking or hearing from omniscients and others. The enlightened ones know this entire universe from all sides and parts. Unless one knows all, we cannot know one comprehensively; in other words full knowledge of one object means omniscience. Nescients cannot know the *dharma*. Save yourself from people with false knowledge, know the truth alone and then only your efforts would be in the right direction leading to *mokṣa*. Vowless men with perverted faith advo-

cate salvation through nescience but this only augments the cycle of existence. Some say the same thing as spoken by omniscients. Many persons understand quickly while others cannot—the latter become frustrated.

H2. People in this world have various view-points which are not correctly arrived at. All sorts of conflicting statements are made e. g. Universe is a reality—Universe is a myth; it always remains constant as it is—it is everchanging; it has a beginning—it has no beginning; it comes to an end—it is eternal; something is well done—no it is a wrong doing, a particular act is meritorious — no, it is sinful; this man is religious—no, he is irreligious; there is *moksa*—there is no *mokṣa*, there is hell—there is no hell. Every one says that his view alone is correct but on critical examination this does not seem so

Thus a preliminary attempt (to be followed by a detailed and revised one) has been made to arrange the *Ācārāṅga* for easy understandings ' comments on it are invited. In this presentation, leaving aside the introductory and concluding *paras* the main body of the paper neither contains a single word outside of the *Ācārāṅga* nor does it leave any of its *Sūtras** unaccommodated. By reason of such a faithful exercise, this article may not be treated as philosophical in the traditional or strict sense of the term, but this unadulterated and non-critical summary has been advisedly put up because the omniscient propounders of religion do not frame philosophy—they utter the natural truth; philosophers come next and start grooming and in their anxiety to make it more scientific, substitute logic in place of nature and what we get are intellectual but often ridiculous results.

Thus the *Ācārāṅga* is not a monopoly of any religion—rather, like the *Gītā*, religion flows from it. And it scores on one point that it is a complete code in itself. There is, however, one complaint that the scholarly world has so far neglected its due study and research, and I may be excused of adding the second that they have also neglected to follow it. Doubtless, the *Ācārāṅga* makes a pleasant reading, but on practicing it alone one realises the true meaning and immensely more the bliss.

* Numbers of the *sūtras* are as per the text of *Ācārāṅga* edited by Rev. Jamboo Vijayaji and published by Mahavir Jain Vidyalaya, Bombay 1977.

THE DATE OF KUNDAKUNDACĀRYA

M. A. Dhaky

Back in 1935, A. N. Upadhye fixed the date of the illustrious Ācārya Padmanandi of the *anvaya* or monastic order Koṇḍakunda of the Southern Nirgrantha (Digambara) Church at the beginning of the Christian Era.¹ The current Digambara Jaina scholarship by and large accepts this date, or perhaps its alternative the third century of Vikrama Era (c. A. D. 146-243) determined by Pt. Kailashchandra Shastri². This is regarded by many as definite, virtually an invarial temporal bracket for Ācārya Padmanandi, more widely known by the *alias* Kondakundācārya (after his *anvaya*) and still more after the *anvaya*'s Sanskritised form, Kundakundācārya, since late medieval times. A few Western scholars who had an occasion to refer to him, his works, or thinking, in general seem to regard him as an early Jaina philosopher and religious teacher³.

The contemporary Śvetāmbara Jaina writers,—late Muni Kalyanvijaya,⁴ late Pt. Sukhlal Sanghvi⁵, Pt. Dalsukh Malvania⁶, and no less poignantly K. K. Dixit⁷—on the grounds of the content of his works, were not convinced of such an early date for Kundakundācārya. They felt more secure with fifth, or still better with the sixth century as the chronal zone, and preferably posterior to Umāsvāti (c. A. D. 375-400) as well as Siddhasena Divākara (c. active first half of the 5th cent. A. D.)⁸. A re-examination of the various facets of the problem in somewhat deeper depth for refixing Kundakundācārya's date in light of the potential directions inherent (but hitherto ignored) in the available evidence is therefore in order. In the process, the premises on which the different writers earlier suggested the plausible (but differing) dates for Ācārya Kundakunda will also be reviewed and tested vis-à-vis the known evidence.

I shall begin with the review of the external evidence—direct, negative, or inferential.

1. Ācārya Padmanandi is not referred to, nor is the influence of his "original" teachings (embodied particularly in his celebrated work, the *Samaya-pāhuḍa*) anywhere overtly, clearly, or even indirectly implied in the writings of the pre-medieval Digambara Jaina thinkers, epistemologists, and scholiasts like Svāmī Samantabhadra (active c. A. D. 575-625)⁹, Pūjyapāda Devanandi (active c. A. D. 635-685)¹⁰, and Bhaṭṭa Akalaṅkadeva (c. A. D. 720-780)¹¹, the trio held in the highest esteem in the Digambara Church.¹² The contemporaneous Śvetāmbara Jaina writers of equal stature, —Mallavādi kṣamāśramaṇa (c. A. D. 525-575)¹³, Jīnabhadra gaṇi kṣamāśramaṇa (active c. A. D. 550-594), Śrīhaśūra kṣamāśramaṇa (c. latter half of the 7th cent. A. D.), Gandhahasti Siddhasena (c. A. D. 725-770) and Yākiṅśūnu Haribhadra Sūri (active c. A. D. 740-785), the latter two authors being aware of the

writings of Akalānkadeva—(Haribhadra Sūri even quoting Samantabhadra in the *Anekāntajayapatākā* and earlier, without naming him, in his *Nandi-vṛtti*, c. A. D. 750)—are likewise ignorant of the writings and teachings of Kundakundācārya.

2. The Digambara Jaina author Indranandi in his *Śūtiśvetotara* (c. late 10th cent. A. D.) tells us about a commentary written by Samantabhadra on the *Tattvārthasūtra* (*Tattvārthādhigama-śāstra* of Umāsvāti);¹⁴ Pūjyapāda Devanandi, too, wrote the famous commentary, the *Sarvārthasiddhi* (c. 2nd-3rd quarter of the 7th cent. A. D.)¹⁵, on the Digambara adoption of the selfsame *Tattvārthasūtra*; and Akalānkadeva wrote his *Tattvārtha-vārtika* on the *Sarvārthasiddhi* and also a commentary *Astaśatī* (c. 2nd quarter of the 8th cent. A. D.) on the *Āptamīmāṃsā olom Devāgama-stotra* of Samantabhadra (c. A. D. 600). Significantly, none of them chose to comment on any of the highly significant works of Kundakundācārya, for instance his famous and very important *Prābhṛta-traya*—the *Samaya-pāhuda* (*Samaya-Prābhṛta olom Samayasāra*), *Pavayana-pāhuda* (*Pravacana-prābhṛta olom Pravacanasāra*) or *Pañcātthikāya sangaha-sutta* (*Pāñcāstikāya-saṃgraha-sūtra olom Pañcāstikāyasāra*),—or for that matter on the *Niyama-pāhuda* (*Niyama-prābhṛta olom Niyamasāra*), *Bārasa-anuppkhā* (*Dvādaśa-anuprekṣā*) etc. The Digambara sect, since it possessed no *āṅamas*, would have avidly sought and commented upon Kundakundācārya's remarkable *prakaraṇas*, no less than Samantabhadra's profound dialectical and epistemology-based works.

3. The earliest known commentaries on Kundakundācārya's works are by Amṛtacandrācārya¹⁶ who seem to have flourished, on well reasoned evidence, in late ninth and early tenth century A. D.¹⁷ It seems intriguing, even inexplicable, as to why on the works of this justly celebrated and for the past thousand years the most venerated Digambara Jaina philosopher-saint,—supposed by modern Digambara Jaina writers to have flourished at the beginning of the Christian (now 'Common') Era,—no commentaries were written for eight or nine centuries that may have followed his writings!

4. To add to this surprise is the complete silence on Kundakundācārya by the Digambara Ācārya Jinasena of Punnāta-gana in his *Harivamśa-purāna* (A. D. 784) where he invokes and pays tribute to Samantabhadra, Siddhasena (Divākara), and, apart from them, several other pre-medieval Nigraṇtha (exclusively Digambara) writers of eminence. Similarly, Jinasena of Pañcastūpānvaya, another preeminent Digambara Jaina writer, in the commentary *Jajadhavalā* (completed A. D. 837) on the *Kasāya-pāhuda-sutta* (*Kasāya-prābhṛta-sūtra* c. 2nd-3rd cent. A. D.)¹⁸ pays tribute to great Jaina writers beginning with Siddhasena and Samantabhadra but fails to allude to Padmanandi alias Kundakundācārya. True, eulogies have been continually lavished on this great thinker, and a miraculous myth of his possessing magical power of levitation (*cārana-ṛddhi*) and his visiting Jina Sīmandhara in the Mahāvīdeha-kṣetra, a mythical land of Nirgrantha cosmography, is duly woven for him, indeed commensurate with his greatness as is understood in the

sampradāya; but all of these begin to appear only from the tenth century onwards in literature, the inscriptions follow suit somewhat later. It is customary, and rather natural, that the name of a very distinguished pontiff is frequently adopted by monks of the subsequent periods, as for example Siddhasena or Prabhācandra or for that matter Māntuṅga, Akalaṅka and Haribhadra. However, in this case, the appellation "Padmanandi" is not repeated till almost a thousand years hence, if we accept first century B. C. - A. D. as his period.

In their dating, neither Upadhye nor Pt. Kailashchandra Shastri, or for that matter other prominent Jaina writers, took into account these significant omissions and their consequent implications, this fact leaves vital gaps in their otherwise detailed, if not objectively critical, examination of the problem or evidence either. To a letter sent in regard to some of the puzzling questions a propos of the sectarian relationship between Umāsvāti and Kundakundācārya by Pt. Sukhlal Sanghvi to the distinguished Digambara Jaina historian Pt. Nathuram Premi, the considered and candid reply he got also contained, by way of a bye-note, the following observation: "My own understanding is that Kundakunda was the founder of a particular ideological subsect, he sought to shape Jaina religion after the mould of the Vedānta. It appears that, till the time of Jināsena etc., his standpoint had not won universal recognition and so he was not held in regard by these authors"¹⁹

Pt. Premi's observation represents one of the two plausible explanations of the phenomenon of "ancient omissions" (It does not, though, clarify as to why for nine centuries his writings and thoughts, did not meet with approval or recognition. Also, why his unacceptable teachings were not refuted by any scholar, and how it came about that his works continued to be copied—even when disrecognized, for over the long centuries) The other is that the Kundakundācārya, in reality, may not have flourished at that early date as assumed by some of the noted writers of our time, to the august list we must also include late Pt. Jugalkishor Mukhtar.²⁰ It seems that, as though in unison, they all had decided not even to think about, not to say of considering and investigating this second possibility. For them the date they determined had been an unassailable truth, a *fait accompli*, a gospel truth and hence a closed book. However, on *prima facie* grounds, the whole issue needs a probe deeper than hitherto attempted

5. No early inscription refers to Kundakundācārya by his monastic appellation Padmanandi. He is though mentioned under his non-Sanskritized *alias* 'Kondakundācārya', in one Kadamba inscription from Kuppattūr (A. D. 1075) and in two Śāntara inscriptions of A. D. 1077 from Huṁca, all from Karnāṭaka²¹, these in fact are the earliest to mention him. The earliest mention of the *anvaya* Koṇḍakunda is encountered in three Rāstrakūṭa inscriptions, all from Gaṅgavādī in lower Karnāṭa-deśa, dated in order in the years A. D. 797²², A. D. 802²³, and A. D. 808²⁴. Had this *anvaya* been very ancient, it possibly would have figured in one or the other of the several early Kadamba and Ganga charters granted to the Jaina foundations,

sometimes at the instance of, sometimes to, the monks generally in pontifical and abbatial offices during the fourth, fifth and sixth centuries

However, the Meruata copper-plate charter of the year 388²⁰ of an unspecified Era,—taken, though wrongly, Saka, and hence regarded as A. D. 467²⁰,—mentions Kondakundānvaya. And this inscription had been one of the corner-stones of the edifice for an early date built for Kundakundācārya by Upadhye²⁷ and some other Jaina writers. Unluckily, the Marcarā charter is regarded by epigraphers a forgery of the Rāstrakūta period, even though Pt. Kailashchandra Shastri, founding his arguments perhaps on those of one other prominent Digambara Jaina scholar, Gulab Chandra Chaudhari²⁸, is at pains to prove that the plates could represent only the re-issuance (and partly a re-engraving) of the earlier charter of A. D. 467, in Rāstrakūta times. But the Jaina temple to the pontiff of which the grant was addressed in this charter is Vijaya-Jinālaya of Mānyanagara or Mānyapura, Manne in Gaṅgavādi, the temple known to have been founded by Vijaya, general of Ganga Mārasimha II in c. late eighth century A. D. as shown by Premi¹²⁰. The mention, in this charter, of Kondakundānvaya cannot therefore push back that *anvaya's* antiquity to any century prior to the eighth. Even if it were a genuine charter, the charter's temporal position is the same, namely Rāstrakūta, as is the case with the aforementioned three other charters. The *anvaya* of Kondakunda may have been founded at most a century or so before, though not necessarily by, or after, the name of Padmanandi Kundakundācārya as some Jaina authors believe as proven⁴⁰.

6. Jayasena (c. earlier half of the 12th cent. A. D.), the commentator next in time to Amrtacandracārya on the famous *Prābhūta-traya* of Kondakundācārya, has recorded two succinct but valuable historical facts concerning the author Padmanandi, the one as regards the name of his preceptor,—Kumāranandi Siddhāntadeva,—and the second about the contemporary king, Śivakumāra.

As for Kumāranandi, Upadhye made a good search through inscriptional as well as literary sources and noticed three pontiffs bearing the selfsame appellation, but all belonging to different ages and differing *ganas* (monastic clans). Kumāranandi of Mathurā inscription of the year K. S. 87 (c. A. D. 165, or A. D. 192, or A. D. 215, or A. D. 230)²¹ belongs to the Uccairnāgara-śākhā of Northern (afterwards emerging as Śvetāmbara) tradition, hence he is out of question. The next available Kumāranandi, whom Upadhye notices, figures as a grand-preceptor of the recipient of a copper-plate charter dated Ś. 698/A. D. 776 issued by the chieftain Jasahitadeva of Nirgund dynasty in Karnāṭa. But this Kumāranandi belonged to the Pulikagaccha of Ereḡittūr-gana inside Śrīmūla-Mūla-gaṇa of the Nandi Saṅgha (Yūpanṭya), and not to the Digambara Church¹. (Also, from Upadhye's standpoint he is a much younger pontiff than what his own perception of Kundakundācārya's and hence his preceptor's date would warrant.) The third Kumāranandi spotted by Upadhye figures in the *Patraparīkṣā* of Vidyānanda (c. first half of the 9th cent. A. D.)²². Vidyānanda, reports Upadhye, quotes some three verses of Kumāranandi Bhaṭṭāraka,

but Vidyānanda says nothing about Kumāranandi's *anvaya* or *gaṇa*, though he might have been the one we are looking for, but cannot immediately be sure about since no other evidentiary details are there to go by. What we need is a Kumāranandi who must belong to the *anvaya* Koṇḍakunda. Luckily, there was one such Kumāranandi. However, Upadhye, even in his *Pravacanasāra's* revised edition of 1964, misses him, just as did Pt. Kailashchandra Shastri in his publication of 1974. This Kumāranandi of Koṇḍakundānvaya figures in a charter granted by the Rāṣṭrakūṭa governor of Gangavādi, Prince Ranāvaloka Kambharāja, in Ś 730/A D 808 from Badanaguppe, the charter noticed as far back as 1927.³⁴ In that charter, for Vardhamāna-guru, who received the bequest of the village Badanaguppe, the following preceptorial lineage is given.

Kumāranandi Siddhāntadeva

|

Elavācārya

|

Vardhamāna-guru (A. D. 808)

The *gaṇa* to which these pontiffs belonged is mentioned as "Śīrmulage-guru", a denomination perhaps taken after an earlier pontiff of this line within the Koṇḍakundānvaya³⁵ (It is likely, as hinted in earlier context, that the Kumāranandi with the title "Bhattāraka" mentioned in the inscription is identical with his namesake (bearing the same hierarchical status) whose verses were cited by Vidyānanda.)

Kumāranandi thus located within the Koṇḍakundānvaya, the next question relates to finding his disciple Padmanandi. What we find in the charter of A. D. 808, however, is the appellation "Elavācārya", seemingly a Kannada (local? dialectical?) variant of Elācārya. "Elācārya" is a status-cognomen in the hierarchy of the Dīgambara Jaina Church for a pontiff of the highest learning and for a qualified teacher of Jaina doctrines, a position more or less equivalent of *vācaka*, *vācanācārya*, or *śamāśramana* or *mahattara* in the ancient Northern Nirgrantha of which Svetāmbara Jaina Church is the off-shoot. Once a pontiff received the ecclesiastical title *elācārya* his original monastic appellation apparently went into the background. For example, Svāmī Vīrasena in the encomium of his monumental commentary, the *Dhavalā* (completed A. D. 816), on the *Śutkhandāgama* of Puṣpa-danta and Bhūtabali (c. late 5th - early 6th cent. A. D.)³⁶, refers to his teacher Elācārya of Citrakūṭa but does not mention his personal monastic name. Likewise, the Kuḍalūr grant of Ganga Mūrasintha II, dated Ś 884/A. D. 962, mentions the grantee as Elācārya of Surasta-gaṇa without mentioning his original monastic appellation.³⁶ But is there any evidence that Padmanandi had an *elācārya* status? Considering his attainment of an unequalled spiritual plane within the fold of Nirgrantha way of life, his prestige as a mystic and a saint, and his competence in the highly original exposition and interpretation of some of the Nirgrantha doctrines, not to say of his profound conversance with the traditional Jaina dogmas inspite

of his orientations to mysticism, small wonder if his contemporaries in his spiritual lineage elevated him to the most honorable position, of "Elācārya", in the ecclesiastical hierarchy of the Digambara Church. In point of fact, the Vijayanagar lamp-pillar inscription of Ś 1307/A D. 1386, which enumerates five distinct appellations for our Padmanandi, includes both Kundakunda and Elācārya. The *Nandi Saṅgha gurvāvalī* (c. A D 14th cent) likewise mentions the *elācārya* status-cognomen of Kundakundācārya³⁷. True, these latter two sources are rather late; but they possibly were so recording on the basis of the then current written or oral tradition.

Because Cakravartī nayanar (earlier in his introduction to the *Pañcāstikāya* of Kundakundācārya³⁸) had taken Kundakundācārya as a pontiff of the 1st cent. B. C./A D, (and also had equated him with the particular ancient "Elācārya" who is traditionally held as the author of the ancient Tamil classic Tirukkural), he was looked upon as an early pontiff of the Southern Church. Indeed, considerable discussion ensued on this point which led to no conclusion since the foundational premise was *per se* wrong; it only served to confuse the issue¹. While conceding with Upadhye and other Jaina writers that the two other epithets mentioned in the aforementioned Vijayanagar inscription, namely Vakragrīvācārya and Gṛddhapi-chācārya, did not in fact apply to Kundakundācārya there is nothing against taking Elācārya as his genuine epithet and thus equating him with the Elavācārya the disciple of Kumāranandi Siddhāntadeva of the *anvaya* Koṇḍakunda.

This point cleared, the next point having a bearing on the issue is the search for the king "Śivakumāra" for whom Ācārya Padmanandi, according to Jayasena, is said to have written the *Pravacana-sāra*³⁹. Earlier, K B Pathak had suggested that this king could be the Kadamba monarch Śivamrgeśavarmā,⁴⁰ and, for Cakravartī nayanar, he was the early Pallava king Śivaskandasvāmī (Skandavarmā I) since both authors had assumed Kundakundācārya as a very early writer and hence both, in pursuance of their own line of thinking, were looking for him in the early centuries in South India, indeed a wrong temporal area¹. In any case, Upadhye had not rejected the possibility of Kundakundācārya being contemporary to Śivaskandavarmā, without however, proceeding to investigate the date of that monarch. This, as shown by T V. Mahalingam, is c. A D. 345-355⁴¹ and not c. first century B. C.-A. C. which is envisaged by Upadhye for Kundakundācārya who is supposed to be contemporary of Śivaskandavarmā¹. The foregoing discussion rather compels us to expect the king in question somewhere in the later part of the eighth century A D. within the geographical, political and cultural ambit of Karnāṭaka proper.

Verily, there is no king with the name Śivakumāra known to have flourished at that time⁴². However, I seem to perceive that there could be a slight error, scribal or a deliberate emendation done at some later point, in the orthography of the name as it has come down to us through Jayasena's notice. For exactly at that time we meet the Gaṅga ruler Śivamāra II (c. last quarter of the 8th cent. A. D.) in Gaṅgavāḍī, a part of south-eastern Karnāṭaka. It is for him, the luckless monarch who had to spend several years in Rāṣṭrakūṭa prison, that Kundakundācārya may have written

his *Pravacana-prābhṛta* ! Kundakundācārya's writings, on this showing, seem to belong to the last quarter of the eighth century A. D. though the third quarter of the selfsame century he may have spent in studies and preparation. Upadhye, as did other serious writers, had accepted the testimony of Jayasena—which arguably is more trustworthy than the medieval inscriptions or the hagiological lists of the Dīgambara Church,⁴³ all of which are of much later date and, like the Śvetāmbara medieval lists of succession, undependable when they talk about pontiffs that flourished earlier than the founders of the sub-orders to which they primarily pertained⁴⁴

Once we accept these equations, we concede to the clarification they provide on the principal puzzling point, the date for Kundakundācārya—it can only be latter half of the 8th cent. A D—the other enigmas are, by the logic of this new dating, resolved. This is why we find for long no influence or impact of Kundakunda's new doctrines and his fresh interpretations of ancient doctrines and their terminology and, as a result, of the earlier Jaina positions, which is also why no earlier commentaries on, or genuine and undoubted quotations from this celebrated saint's great works are available. For these just could not have existed since he is not a very ancient sage and hence his works could not have been known at least till some time after Akalañkadeva⁴⁵

7. P B Desai identifies the place "Koṇḍakunda" with Konakonḍala (Koṇḍakunde in a medieval inscription) situated in Sindavāḍī a territorial division of ancient upper Karnāṭadeśa but presently within the Anantapur District of Andhra Pradesh. The site, according to Desai, is located four miles south of Guntakal⁴⁷

Desai cites some Jaina sculptures and epigraphs at that site in support of his identification. For example, on the hillock *Rasasiddhula-guṭṭa*, which stands about two furlongs to the village, there exists an image, carved on the rock-face, of a Jina standing on a lotus. (He does not mention the plausible date of the sculpture.) Also, in a nearby structural shrine, are two images of standing Jina with triple umbrellas (dateable to c. 13th cent. A D), today worshipped by local populace as "Rasasiddhas". There is also a fragmentary inscription (possibly commemorative) in the 7th century characters referring to some Jaina saint "... adored by Singhanandi".⁴⁷ A tenth century inscription here refers to a *nisīdhi* (memorial column) of Nāgasenācārya. An inscription on the nearby *Kailāsappaguṭṭa* hillock refers to *Caṭṭa-Jinālaya* founded by lady Nākabbe "in Kondakundeyatīrtha" to which a grant was made by Mahāmaṇḍaleśvara Joyimayyarasa, governor of Sindavāḍī, in A. D. 1081, in the reign of the Cālukya sovereign Vikramāditya VI. In a damaged inscription in the village, c. early 12th century and of the time of Vikramāditya VI, the name of Padmanandi Bhaṭṭāraka is said to figure twice. There is also a reference in that inscription to the *cāraṇas* (sages endowed with power of levitation) and also, according to Desai, to the *Koṇḍakundānvaya*. The inscription pertains to *Nayakīrtudeva Saiddhāntika-cakravartī*. However, a recent re-examination of the selfsame inscrip-

tion by A. V. Narasimhamurti has revealed that "it does not contain even the word Kundakunda."⁴⁹ Desai erroneously had thought that Padmanandi here referred is the illustrious Kundakundācārya of Kondakundānvaya. This Padmanandi may have been a medieval preceptor, either a direct *guru* or the one who flourished at most a couple of generations before Nayakīrti. The appellation Padmanandi is not uncommon in the medieval Dīgambara Church and Koṇḍakundānvaya by then was claimed by the Mūla Saṁgha as well as the Deśīya-gana also.⁴⁹ Moreover, the term *cārana* in the inscription figures in plural and hence cannot "singly" pertain to Padmanandi (in whom too the legend invests the power of levitation). The inscription simply purports to say that this Koṇḍakundeya-tīrtha was visited by the (mythical) *cārana*-sages. For instance the hill at Ellorā, where the Jaina caves were excavated in the Rāstrakūta period (9th cent. A. D.), was known as 'Cāranādri', meaning thereby that the *cāranas* frequented that sacred hill.⁵⁰ The only fact which is certain from this inscription is that the hills nearby the village formed the "Koṇḍakundeya-tīrtha" in the medieval period. (And it might just be a '*sthāpanā-tīrtha*' or '*avatāra-tīrtha*' established after the original sacred hill.)

Recently, P. N. Narasimha Murthy has suggested on an inscriptional basis and on account of the presence of Jaina sculptures and rock-cut caves in the surroundings, that Kundādri (=Kondakunda, Dravidian *koṇḍa* being Sanskrit *adri*, hill) in Tulunāḍu (Kanara District, Karnāṭaka) could be the original Koṇḍakunda.⁵¹ A third possibility, which I presently would suggest, is the Gopinātha hill near Nandi in southern Karnāṭaka, whence a fragmentary commemorative inscription engraved on the rock of which only the opening part in Sanskrit remaining and dateable to c. mid eighth century, refers to the existence, on the site, of the temple of Jina Pārśvanātha and calls the hill "Kunda . . ."⁵² (probably Kunda-giri, Kunda-parvata or Kundādri). In view of the fact that this "Kunda" hill (Konda-Kunda) is situated in Gaṅgavāḍi, and all the earliest inscriptions pertaining to Koṇḍakundānvaya also hail from Gaṅgavāḍi, relating as they do to Mānyapura (Manne), Talavanapura (Talakād), Vadanoguppe (Badanaguppe),—towns all within the territory of Gaṅgavāḍi—it is more likely that this Gopinātha hill—ancient Kunda (parvata, Koṇḍa-Kunda)—probably was the place after which the *anvaya* Koṇḍa-Kunda took its denomination.

However, what is at issue is not the identity of the site, but its antiquity. If Padmanandi-Koṇḍakundācārya flourished in the early centuries of Christian Era, Koṇḍakunda—be it in Sindavāḍi or be it in Tulunāḍu or in Gaṅgavāḍi—must reveal early archaeological associations with the site. In point of fact, and so far, no Jaina antiquities (nor even early literary or epigraphical notices) of consequence which can unequivocally be dated (or related to an age) prior to the latter half of the fourth century A. D., have been noticed within the territorial boundaries of the entire ancient Karnāṭaka! I doubt whether any one of the three Koṇḍakunda-s could historically be earlier than the seventh or at most sixth century A. D. At

least nothing so far has been reported for these sites which can confidently be placed before the second half of the first millennium⁵⁵. Projected against this perspective of historical reality, Koṇḍakundānvaya cannot be anterior to the pre-medieval times.

The verdict of the external evidence is clear enough. It does not favour a date anterior to the latter half of the eighth century for Padmanandi-Kundakundācārya. The position as regards the internal evidence may now be examined and assessed. To begin with, Kundakundācārya gives no information either about himself, his spiritual lineage, or the date of composition of any of his works. And among the works attributed to him, only in two cases is there some evidence as to the authorship. Even if this evidence is not very direct, it is sufficiently indicative and dependable. His general style (barring the more ancient verse-quotations which he assuredly incorporates in his writings, and the plausible as well as probable interpolated verses) and his thought patterns are sufficiently distinguished, even singular, to stipulate his authorship of all those works. The evidence, then, from the content of his undoubted works (there is some doubt about his authorship for the *Aṣṭa-prābhṛtias*) can also be significant on the main problem of date.

1 In the *Linga-pāhuda* (*Linga-prābhṛta*),—one from among the *Aṣṭa-prābhṛtias* traditionally ascribed to Kundakundācārya—the author thunders against the laxities that had crept in the (Southern) Jaina Church. Among the deeds or doings which violently go against the Jaina monastic code is the one relating to practicing agriculture by monks or friars. There apparently is no evidence of the Nirgrantha monks resorting to agriculture, indeed anywhere in India, until after some point within the sixth century A. D. And this was in Karnāṭaka to be precise. All earliest royal charters granted to the Jaina Fraternity relate to “Saṃgha” and “Jinālaya”, the pontiffs and monks are not in the picture excepting that their consent in the matter was sometimes sought or obtained. The situation next had changed and it is the abbots (both of the Yāpanīya as well as of the Digambara Church) who now had started receiving land-grants directly from the ruling royalty and provincial military governors—which henceforth will become a regular feature. The situation of the Svetāmbara Church in the North was no better, though there is as yet no evidence that the grants were issued in abbot’s name even until the medieval times. The decadence of Jaina monastic order was universal, the contemporaneous *cativavāsī* Svetāmbara was not exception¹. The combined archaeological and literary testimony for this practice in Karnāṭaka unambiguously would point to a date anytime after the sixth century for Kundakundācārya if the *Linga-prābhṛta* is his work.

2. Indranandi credits Padmanandi-Koṇḍakundācārya to have written a commentary—*Parikarma*—on the *Satkhandāgama* of Puṣpadanta and Bhūtabali. As I elsewhere have demonstrated⁵⁴, the *Satkhandāgama* cannot be dated between A. D. 87 and 126 as late Pt. Hiralal Jain, its distinguished editor, had claimed⁵⁶. The plausible date for that work is c. early sixth or at most late fifth century A. D. even when its small part—some *gāthās* and phrases etc., seemingly are of a somewhat

remoter antiquity, say second or third century A. D. in terms of language, style, mannerism and content⁵⁶ This period-position for the *Satkhandāgama* would entail Kundakundācārya to be posterior to early sixth century A. D., providing he really wrote such a commentary.⁵⁷

3. The compilation *Mūlācāra* of Vattākera, a Yāpanīya work wrongly ascribed to Kundakundācārya by some recent Jaina writers on account of some late and misleading colophons⁵⁸, seemingly was known to Kundakundācārya. Because the *Mūlācāra* embodies about four *gāthās* from the *Sanmati-prakarana* of Siddhasena Divākara (c. 5th cent. A. D.) as also several which are paralleled in the *Āśyaka-niryukti* and some noticeable in the *Ācārāṅga-niryukti*, the *Ogha-niryukti*, and in the *Pinda-niryukti* as well,—these four being the Śvetāmbara āgamic glosses of the early sixth century A. D.⁵⁹—the *Mūlācāra* at the earliest can be dated only to the sixth century⁶⁰ The *Mūlācāra* has one of its verses regarding the *sāmāyika*, *pratikramana*, and cognate self-purification rites, which eulogise these as “*amṛta-kumbha*” (nectar-jar). Kundakundācārya, from his sophistic standpoint, creates a counter verse calling the above-noted rites as *viṣa-kumbha* (poison pitcher)⁶¹ So Kundakundācārya is posterior to Vattākera’s *Mūlācāra* and hence flourished any time posterior to the middle of the sixth century A. D. Indeed, Kundakundācārya is not, as some Digambara Jaina writers earlier and on a different basis had argued, the author of the *Mūlācāra*, although a few verses do commonly figure inside his works and particularly the *Samayasāradhikāra* of the *Mūlācāra*, the latter reasonably could have been interpolated after the work was admitted in the Digambara scriptural fold.

4. Upadhye, after the linguistic analysis of Kundakundācārya’s available works (with a strong focus on the *Pravacanasāra*), has concluded that the language employed by the author is Ardhamāgadhī (of the Śvetāmbara āgamas) and Jaina Śaurasenī. Now, Śaurasenī is the language of the Yāpanīya āgamas as well as of the “secondary”, “substitute”, “surrogate” or “isoāgamic” texts of the Digambara Church—which in point of fact is the mainstay⁶² of Kundakundācārya’s *Prābhṛtatrāya*. Also the influence of Jaina Mahārāṣṭrī (the language to some extent employed in the Śvetāmbara *niryuktis*, *bhāgyas*, and *prakaranas*) and even Apabhraṃśa (racest found only in the *Aṣṭa-prābhṛtas*) is in evidence in his writings. What conclusion can be drawn from this miscellany? How do we explain this phenomenon? First of all, before beginning his linguistic analysis, Upadhye did not isolate the “quotes” of earlier āgamic works of the Ardhamāgadhī canon (acknowledged by Śvetāmbara and Yāpanīya) from the author’s own verses, although he is aware that such are certainly there⁶⁴ Most of such “quoted” verses are paralleled in the Śvetāmbara *prakīrṇakas*, a few in the *niryuktis* (and in the *bhāgyas* as well), and some decidedly from works now lost⁶⁵, the earliest of which are dateable to a period between the 4th and the 6th century A. D. Pt. Malvania, for instance, has shown that a verse in Jaina Mahārāṣṭrī from the *Mahāpratyākhyāna* which occurs also in the *Devendrastava*,—both being the *prakīrṇaku* works (c. 3rd 4th cent. A. D.) of

the Śvetāmbara canon,—and a parallel verse in the *Paūmacariya* of Vimala Sūri of Nāgendra kula (c. A. D. 478)⁶⁵ also figures in Kundakundācārya's *Pravacanasāra*⁶⁶. The Śvetāmbara āgamas and āgamic works are of course completely ignorant of Kundakundācārya's works, it is then clear that Kundakundācārya borrowed the self-same verse and several others either through some Yāpanīya intermediary or perhaps in a few cases directly⁶⁷. (Unfortunately, nobody has attempted to pursue the line of research Pt. Malvania had opened). Therefore, the results of the linguistic analysis without the proper sifting of data in Kundakundācārya's works, can be misleading and now so proven, possesses little determinative value for the pontiff's date. At any rate, a few relatively early-seeming (quoted) verses in Kundakundācārya's works at best compare with the third period (approximately late Kuṣāṇa and post-Kuṣāṇa). Śvetāmbara āgamas and āgamic works. From the standpoint of language, even when some earlier word-forms and phraseology occasionally are discernible in Kundakundācārya's works, this factor has to be thoroughly tested against other evidence. My own experience is that the later talented Jaina writers sometimes emulated (or unconsciously picked up) relatively earlier Prākṛta of the cononical brand, since they were well-versed and much too familiar with that kind of traditional writing. For instance, some of Haribhadra Sūri's works, or parts thereof, from language standpoint, do possess an early look, as to some extent also does the imposter *Mahānīśīthasūtra* (c. 8th cent A D). Where Kundakundācārya's real period revealed is the later Prākṛta Āryās which he consistently uses, often the more modern style in composition he adopts, and the typical formal cadence he builds. Also the inaugural *maṅgala* verses of his famous works are in a form, style, phraseology, predilections metwith and mood noticeable only from the seventh century onward. These factors, viewed alongside his highly advanced thought-constructs, fresh concepts, new epistemological positions, novel approaches to and new interpretations, as well as fresh application of old knowledge, and the concomitant or relevant terminological jargon (which oftener is far ahead of the canonical literature), clearly indicate that he cannot be an early author, as has been persistently, even obstinately, claimed to be.⁶⁸

5. Keeping those latter facts and criteria (mentioned in Haribhadra Sūri's case) in view in the analysis of Kundakundācārya's works, the period-perspective that takes shape considerably differs from what Upadhye and other proponents taking his line and following his intent had conjunctured, even conjured up.

Kundakundācārya's style of writing, excepting where he adopts the traditional mould or has Ardhamaṅgadhī (and Śaurasenī) quotes, is in effect far advanced compared to any exhibited in the available early nirgrantha writings in Ardhamaṅgadhī and other Prākṛtas. His own verses in his works show powerful articulations and strong directness and acuity combined with subtleties, precision and mystical power but reflect no archaisms nor is there any resort to cleverness, puns, deliberate

obscurities, verbal conceits or virtuosity. The style, though dry, is dynamic, direct and lucid. Some of these qualities are already in evidence in the *Sanmati-prakarana* of Siddhasena (c. 5th cent. A.D.) as well as in the *Mūlācāra* of Vattakera (c. late 6th cent. A. D.). In fact, strong conceptual (sometimes even verbal) parallelisms between Kundakundācārya's *Samaya-prābhṛta* on the one hand and Siddhasena's *Sanmati-prakarana* on the other, do exist as has been demonstrated by Pt. Sukhlal Sanghvi⁶⁹.

6. This is further supported by several elements present in his thinking. However, this being a sizeable subject in itself, I am discussing it in a separate follow up paper. A few salient points to which I would here succinctly hint, but without citing references and without entering into detailed discussion, are as follows: a) Kundakundācārya had massively leaned toward the *niscaya-naya* or absolutistic standpoint in his *Samaya-prābhṛta*. This *naya*, but not its profound implications, was known before, but on its application was not done to the scale and extent by Siddhasena Divākara or even Mallavādī (b) On the basis of the *niscaya-naya*, Kundakundācārya, in theory, views *ātman* or Self as separate from and independent of the association of *pudgala* or matter as was done in the Sāṃkhya and the Vedānta systems with the difference that *ātman* is not looked upon as totally inactive; Self does possess the faculty of knowing, intellecting and creating as well as feeling emotive impulses within. Self is thus not a doer of deeds (*kartā*) and enjoyer of fruits (*bhoktā*), although, from the standpoint of external and practical relations (*vyavāra-naya*), he may be regarded as a doer and enjoyer because of his emotional involvement which leads to, or colours, his conscious thinking that way, this in fact being his habit to so orient since countless ages and for endless births. Now, the ancient Jaina doctrine of *ātman* as the *kartā* and *bhoktā* has never been interpreted or understood that way by any Jaina scholar till the pre-medieval times, and that too not before the Kundakundācārya's doctrine was widely known.

The unliberated Self, in Kundakundācārya's concept, thus is always pure and not contaminated by *karma-rajā* as was otherwise believed till late, even in the Dīgambara sect. The apparent contamination with *karma*, and its consequent and subsequent fruition are due to the *bhāva* or inner consciously felt or willed emotional directives of the Self. It is thus illusory. The Self goes on wandering from birth to birth because he has not known what it really is and this is what keeps it in apparent bondage.

The new Vedānta doctrine about *ātman* was already known at least 50 years before Śaṅkarācārya (c. A.D. 780-812), through the *kārikās* of his grand preceptor Gauḍapāda. May be, Kundakundācārya has seen these and adopted the Vedāntic way of looking at Self, but in a modified way. c) As its corollary as though, Kundakundā-

cārya completely redefines the terms *svasamaya* and *parasamaya*, the terms which for long had been understood as the 'doctrine of one's own sect' and 'the doctrine of the other's sect'. According to Kundakundācārya, *svasamaya* is the one which relates to *ātman*, the *parasamaya* meant anything outside *ātman* including one's body. This is an absolutely different way of looking at the connotation of the terms, indeed not referred to by even Southern Jaina writers. (d) Between the two categories of *śubha* (auspicious and desirable) and *aśubha* (inauspicious and undesirable), he creates a third category, *śuddha* (pure) which really is the true and intrinsic disposition of the *ātman* or Self. This conceptual improvement is earlier unknown. (e) Kundakundācārya is fully aware of the terms *syādvāda* and *saptabhaṅgi* both of which are unknown in the works of Umāsvāti as well as of Siddhasena, but known to Samantabhadra (c. A.D. 550-625). It was Samantabhadra who for the first time uses these terms and formulates a doctrine based on them. (f) Likewise, the original Upaniṣadic classification of *antarātmā* (inner Self), *bāhya* or *bahirātmā* (outer self, outer body) and *paramātmā* (Absolute Self) is mentioned by Kundakundācārya with some difference in detail and hence of implications. Already, Pūjayapāda Devanandī (c. A.D. 635-680) had adopted these terms, though before him it is totally unknown in Jaina writings. Kundakundācārya possibly took these terms and their conceptuality from Devanandī.

There are, in point of fact, several other major and minor points of significance which would not have been in the writings of Kundakundācārya if he were to flourish in the 1st century B.C.—A.D. His style of writing and phraseology then would have been archaic, the jargon as well as the concepts and their presentation would have been far less advanced than is apparent in his writings.

NOTES AND REFERENCES

1. "Introduction", *Pravacanasāra*, Śrīmad Rājacandra Jaina Śāstramālā, 3rd edition, Bombay 1964, p.21. His "Introduction" in this third edition seemingly is the same as in the second edition of 1935. In the third edition of 1964, in the "Post Script" (pp 121-126), he includes (by way of notes, and rather selectively) the results of Kundakunda researches got by a few other scholars published since his second edition. Also cf. his "Intro.," p. 22.

2. *Jaina-Sāhitya-kā Itihāsa* (Hindi), Pt 2, Śrī Gaṇeśaprasāda Varṇī Jaina Granthamālā-27, Varanasi 1976, p. 125.

3. F.W. Thomas "Introduction", *Pravacanasāra*, Cambridge 1935, pp. 16 ff. He places Kundakundācārya prior to Umāsvāti. So does Walther Schubring in *The Doctrines of the Jainas*, First Edition 1962, reprint, Delhi 1978, p. 58, on the basis

largely of the cursory observations made by pioneering German writers on Jainā canonical literature. In the 'Chronology' section placed at the end of his booklet, *The Religion of the Jains* (English version of the original by A. Sena, Calcutta Sanskrit College Research Series No. LII, Studies No. 31, Calcutta 1966, p. 36), he placed Kundakunda in the 2nd-3rd cent. A D. Had Schubring investigated the problem in depth, his conclusion would have been very, very different.

4. *Śramaṇa Bhagavān Mahāvīra* (Hindi) Jalor 1941, pp. 303-306 Also cf. his "Ācārya Kundakunda kā Sattā-Samaya", (Hindi), *Śrī Patṭavālī Parāgasamgraha*, Jalor 1966, pp. 100-107, and "Ādhunika Dīgambara Samāja ke Saṅghaṭaka Ācārya Kundakunda aur Bhaṭṭāraka Vrasena," *ibid.*, pp. 110-114.

5. "Introduction" (Hindi), *Sanmati-prakarana*, Ahmedabad 1963, middle portions.

6. My personal discussions with him. Also his long and penetrating discussion in his introduction (Hindi) to the *Nyāyavātāravartika-vṛtti*, Singhi Jain Series, Vol. 20, Bombay 1949, pp. 117-141. Therein he has demonstrated that the context of Kundakunda's works, when compared to Umāsvāti's is more advanced in terms of concepts as well as exposition. Upadhye, significantly, ignores these findings and in his own write up avoids all such engaging discussions, dismissing them all as cross-currents of thoughts of little chronological value (cf. his p. 122). Upadhye gives neither real reasons nor cites valid examples which would allow such a dismissal. Content is an important category of evidence.

7. *Jaina Ontology*, Lalbhai Dalpatbhai Series No. 31, Ahmedabad 1971, pp. 89, 95-97, & 132-135. Dīksit was not only a very perceptive, but also an articulate among the Indian authors who discussed Jaina philosophy, ontology and metaphysics.

8. The lower limit for the date of Siddhasena Divākara depends on the date of Umāsvāti who apparently had flourished in the latter half of the fourth century A.D.

9. I have discussed and fixed the date of Samantabhadra in detail. The paper in Gujarātī will shortly appear in a separate congratulatory volume for Pt Malvania containing all articles in Gujarātī and to appear from Ahmedabad.

10. Pt. Sukhlal Sanghvi, Pt. Nathuram Premi, Pt. Yudhisthir Mimamsaka, and Pt. Kailashchandra Shastri date him to the fifth century I have, at some length, discussed the "fifth century date" and shown it to be improbable in my paper "The Jaina Jinendra-buddhi," *Indian History and Epigraphy*, Delhi 1990, pp. 152-158.

11. For the discussion on the date of Akalaṅkadeva, cf. Pt. Mahendra Kumar Shastri, "Introduction", *Siddhviniscaya-ṭīkā*, Part 1, Kashi 1959, p 62. Before him

K.B. Pathak had expressed the same view on historical grounds : cf. "On the Date of Samantabhadra," *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona*, Vol. XI, pt. VI p. 153.

12. This is supported not only by literary traditions but also by an inscription from Bandalike date Ś. 996/A.D. 1074. (cf. *Epigraphia Carnatica*, Vol. VIII, Sorab tl., no. 262. The initial invocatory verse mentions Samantabhadra, Devanandi and Akalaṅkadeva, but not Kundakundācārya).

13. Pt. Sukhlal Sanghvi, Muni Jambūvijaya and some other Śvetāmbara Jaina scholars place him to the fourth century A.D. However, the citations in the Mallavādi's original text, of Āryās from the two *niryuktis* ..the *Āvaśyaka* and the *Bḥatkalpa* (c. A.D. 525). . . and the author refuting Diānāga (c. A.D. 480-560), among other evidence, go against an early date.

14. Currently unavailable, if at all it ever was written,

15. It was definitely written fairly later than the *Bhāṣya* or the auto-Commentary (c. A. D. 375-400) on the Original version of the *mūlasūtra* of Umāsvāti; Pūjyapāda's commentary reveals considerable advance in style, form, grammatical improvements in the original text, as well as developed content. He likewise had attempted to modify it at places to suit the Digambara dogmas, though some *sūtras* still remained which go against the Digambara beliefs.

16. Upadhye, "Intro.," pp 93-96, and Pt. Kailashchandra Shastri, pp. 172-173.

17. Pt. Nathuram Premi, "Amrtacandra", *Jaina Sāhitya aur Itihāsa* (Hindi), Bombay 1956, pp. 311; on the basis of the evidence produced by Paramanand Shastri, Pt. Premi concedes to a date prior to V. S 1055/A. D. 999.

Pt. Kailashchandra Shastri has given much thought to Amrtacandrācārya's date and he places him after Akalaṅkadeva and before Devasena (first half of the 10th cent. A. D. . Vide his detailed discussion, pp 178-186. The mean plausible date of Amrtacandrācārya's commentary, as judged by its style and content, could be C. A. D. 900-925, though this date partly depends on Devasena's. If the date of Devasena's *Darśanasāra* was in reality expressed in Śaka Era (although labelled as Vikrama, particularly because he says he wrote it in Dhārā), the upper limit of Amrtacandrācārya will have to be shifted upward.

18. The *Kaśyapa-pāhuḍa-sutta* represents the scholastic formulations on the *karma-siddhānta*, the divisions (*uttara-bhedas*), sub-divisions (*upabhedas*) and still further divisions (*prabhedas*) of *karmas* (particularly of the Mohanīya), their mode of operation and their consequencing power, their relationship with the psychic planes (*guṇasthānas*) at which different souls stand (*jīvasthānas*), and related

matters. The original teachings embodied in this work are ascribed to Guṇadhara from whom (or from whose tradition) Ārya Nāgahastī and Ārya Mañṣu (Ārya Maṅgu or Māghahastī) . . . teachers in the 2nd cent. A. D. . . . of the Northern Nirgrantha tradition got them and the unknown Yāpanīya scholiast with the epithet Yati Vṛṣabha (between c 4th-6th cent. A. D. ?) wrote the first available cūrṇī-commentary on it. Guṇadhara might be the Guṇandhara *alias* Guṇasundara or Gunākara, preceptor of Ārya Syāma II (c. 2nd-3rd cent. A. D.) as recorded later in the medieval Śvetāmbara *Kāḷaka-katha* lore. For linguistically and by content the text proper (versified) cannot go to the period before the Christian Era; it rather seems comfortable in the Kuṣāṇa period-perspective. The Śvetāmbara sect has for long lost it. The first available Digambara Jaina commentary (*Jayadhavalā*) on this work is by Svāmī Vīrasena, the commentary completed after his death by his worthy disciple Jināsena in A. D. 837.

19. Pt. Sukhalalji's *Commentary on Tattvārtha Sūtra of Vācaka Umāsvatī*, translated into English from the Hindi translation of the original in Gujarātī by K. K. Dixit, L. D. Series 44, Ahmedabad 1974, Appendix, p. 112. (Pt. Premi's original reply is in Hindi, *verbatim* published in the original and subsequent editions in Gujarātī as well as in the Hindi version of Pt. Sanghvi's *Tattvārtha-sūtra*)

20. "Śrīkundakundācārya aur unake Grantha," (Hindi), *Jaina Sāhitya aur Itihāsa par Viśada Prakāśā*, Calcutta 1956, p. 89.

21. For Kuppātūr inscription, see *Jaina Śīlālekha Saṅgraha*, pt. 2. Ed. Pt. Vijayamurti, Bombay V S 2009/A. D. 1953 Ins. No. p. 269. For Huṁca inscriptions, *ibid.*, No. 212, p. 294, and No. 214, p. 303. These two latter inscriptions place Kundakundācārya after Ganadhara Gautama and before Bhadrabāhu. In other words, Kundakundācārya, in the perception of the authors of these two inscriptions, flourished before B. C. 325. Upadhye misses these important inscriptions. They are indeed so helpful in placing Kundakundācārya even 300 years prior to the date he proposes.

22. *Ibid.*, Ins. No. 122 from Maṅṇe.

23. *Ibid.*, Ins. No. 123, also from Maṅṇe.

24. *Jaina Śīlālekha Saṅgraha*, pt. 4. Māṅṅiyacandra Digambara Jaina Granthamālā, No. 48, Ed. Vidyadhar Joharapurkar, Ins. No. 55, pp. 28-30.

25. JSS pt. 2, Ins. No. 95, p. 63.

26. *Ibid.*

27. Cf. his "Intro.," *Pravacanasāra*, pp. 18-19.

28. Cf. his "Intro.," JSS, pt. 2, pp. 47-53, *infra*.

29. I lately realized it was not Premi but some other author whose work is currently not handy.

30. It is a belief partly grown out of the profound reverence and a very false notion as regards the antiquity of Kundakundācārya.

31. During my discussions with Prof. A. K. Narain and subsequently with Dr. T. P. Verma, I was told that an year c. A.D. 105 for the beginning of the Kuṣāṇa Era seems closer to the truth. Incidentally, Jayasenācārya mentions "Kumāranandi Siddhāntadeva" as the preceptor of Padmanandi-Kundakundācārya in his commentary on the *Pañcāstikāya-sāra*.

32. Upadhye, "Intro," p. 9. The date of Vidyānanda, suggested here follows the generally accepted date by the Jaina and non-Jaina writers. However, in my recent researches I found that he apparently belonged to the first half of the 10th century. My paper "The Date of Vidyānanda and Epigraphical Evidence" is currently in press.

33. For details, cf here f.n no. 20.

34. The two Rāsrta-kūṭa inscriptions from Manṇe (for the sources of publication here cf. f.n. 18-19), lay bear the existence of a parallel branch of the pontiffs of the Koṇḍakundānvaya, though the *gaṇa* is not mentioned :

Toranācārya of Śālamali-grāma
|
Puṣpanandi
|
Prabhācandra (A.D. 797, A D. 802)

35. For detailed discussion, see my paper "A Propos of Mahāvācaka Ārya Nandi Kṣamāśramaṇa", *Śrī Dīnēśānrikā, Studies in Indology*, Eds. B. N. Mukherjee & others, Delhi 1983.

36. JŚS, pt. 5 Mānikacandra Dīgambara Jaina Granthamālā No. 52, Ed. Vidyadhar Johrapurkar, Delhi 1971, pp. 18-22

37. Upadhye "Intro." pp. 1-24 where he mentions the sources. (The two sources in question are of course late medieval.

38. Cf. Upadhye, "Intro.," p. 12 and *infra*. The author seems to be Chakravartinayanar and it was his work which Upadhye may have in mind.

39. This is reported by Jayasenācārya in his commentary on the *Pravacanasāra*. For details, cf. Upadhye, "Intro.," *Pravacanasāra* pp. 18-19.

40. For details, cf. Upadhye, "Intro.," pp 11-12.

41. *Ibid.*, pp. 12-13 for Cakravartinayanar reference. For Mahalingam, cf. his *Reading in South Indian History*, Delhi 1977, p. 7.

42. At least the available inscriptions do not seem to suggest one.
43. The data presented by Jayasenācārya are fairly pin-pointed unlike the later sources.
44. Pt. Nathuram Premi as well as Muni Kalyanvijaya is of this view.
45. About the so-called, though very small, parallelism between Akalaṅka-deva's writing and of Kundakundācārya, in one case, I shall review it in a future paper. (Also a quotation commonly figuring in Pūjayapāda Devanandi's Kundakundācārya I shall discuss in a subsequent paper.)
46. *Jainism in South India*, Sholapur 1957, p. 152.
47. *Ibid.*, p. 184.
48. Cf. "A Jaina Epigraph from Konakondal," *Dr. N. Venkataramanayya Commemoration Volume, Journal of the Andhra Pradesh Historical Research Society*, Vol. XXXVII, pt. 1, Hyderabad 1983, p. 87
49. Cf. Chaudhari, "Intro.," pp. 46, 50-52.
50. Desai, p. 90.
51. I noticed this reference in his Ph.D. dissertation entitled "Jainism on the Kanara Coast", which was submitted to Mysore University, 1983. My grateful thanks are due to Shri Narasimha Murthy.
52. *EC*, X, Chika-ballapur I., no 29.
53. The sites in question must be thoroughly surveyed by the State Department of Archaeology and the different university departments dealing with ancient Indian history and related subjects in Karnataka State, for estimating their antiquity.
54. The paper is entitled "The Date of Śaṭkhaṇḍāgama" and is shortly going to the press. I, therefore, will discuss no evidence in this paper on the late date for that work
55. *Ṣaṭkhaṇḍāgama*, Pt. I, Sholapur 1973, "Introduction", p. ii.
56. These may have come from the floating *sangrahaṇī* collections. Some of these, with small variations in readings and sequence also figure inside the *Prajñāpanā-sūtra* of Ārya Śyāma (II) (c. 3rd cent. A.D.)
57. Upadhye earlier had doubted it. Pt. Kailashchandra Shastri, however, concedes to this as possible. Pt. Hiralal Jain found a few parallelisms between the *Niyamasāra* attributed to Kundakundācārya and the quotations of the *Parikarmā*

found in the *Dhavalā* commentary of Vīrasena. (Cf. Upadhye, "Post Script", p. 121,)

58. Premi, "Vattakerakā Mūlācāra," *Jaina Sāhitya*, pp. 648-543 for complete discussion.

59. This is the considered opinion of late Muni Punyavijayaḥ. Pt. Dalsukh Malvania, the present author, and several other scholars agree to that date for the *niryuktis*. (I have of course evidence other than already stated and known.)

60. The *Mūlācāra*, being a compilation, later had received additions. Once it passed in the hands of the Digambara sect, at some stage, verses typical of the new doctrines or those that signified new interpretations from Kundakundācārya's works seemingly were also added to it (They look quite incongruent with and offer sharp contrast in terms of style and content.)

61. These verses figure in the *Samava-prābhṛta*

62. The main Prakṛta adopted in Kundakundācārya's work is for certain the Jaina Śauraseni. The meters preferred are the late Āryā of the classical and post-classical period and, to a small extent Anustubh.

63. Upadhye, however, ascribes this to the period when the *āgamas* were the common property of the Śvetāmbaras as well as the Digambaras. I must confess I cannot agree with this suggestion. The separation, without declaration between, and without even the knowledge of the Northern and the Southern Nirgrantha (Digambara), had occurred long before Kundakundācārya and on account more of geographical distance and factors of history than due to any conscious and overt disagreements in the earlier stages. There is no evidence at all inside the genuine Digambara works on the rejection of the *āgamas* shaped by the Northern Nirgranthas in Pātaliputra (c. B. C. 300). (That is a deliberately concocted and propagated modern Digambara Jaina myth to which many trusting minds, including some German Jainologists, succumbed) The Digambara had lost the *āgamas* (and these must be their very early version and in terms of number they must be very restricted at that early date, showing undeveloped doctrines, dogmas and philosophy; and this happened due entirely to their remote surroundings, their location in extreme south. It seems more correct to think that Kundakundācārya got some of the agamic verses possibly from the Yāpanṭya and plausibly a few directly from the Śvetāmbara sources. And this could be only after the Yāpanṭyas were well settled in Karnāṭa, that is to say, in or after the 5th-6th century A. D. In point of fact, some of the Kundakundācārya's verses which are traced in the *niryuktis*, *prakīrnakas* and similar sources are indeed not very ancient and could by style and content only be dated to the late Kuṣāna, Gupta and post-Gupta periods (There are small variations in readings between these and Kundakundācārya's versions.)

64. The Śvetāmbara *cūrṇi* commentaries (7th cent. A. D.) often cite from agamic works now not traceable.

65 "Study of Tittthagāliya", *Bhāratīya Purātattva*, Jaipur 1971, p. 138.

66 *Ibid* Pt. Malvania, however, draws no definite conclusion on the relative positions of the four works

67. Yāpanīyas had lived alongside the Digambaras at many centers in ancient and medieval Karṇāṭaka. See here also the f. n. 63.

68. I have carefully compared these *maṅgalas* with what figure in the 7th and 8th century Śvetāmbara works. Both the groups are fairly close in style, sometimes even in phraseology.

69 I am discussing his views with full quotations in the follow up paper.

□

